KARL LÖWITH

DAS INDIVIDUUM IN DER ROLLE DES MITMENSCHEN

1962

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Digitized by Google

Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1928
© 1928 by Drei Masken Verlag, München
Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany

Digitized by Google

BJ 1114
L6
1962

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur Neuauflage IX

Einleitung: Die Geschichte der neueren Philosophie stellt die Mitwelt nicht grundsätzlich in Frage. Ihr formales Grundproblem ist die Beziehung des seiner selbst bewußten „Subjekts" zu den „Objekten" 1

I. Feuerbachs Grundsätze der Philosophie der Zukunft:
a) Feuerbachs Begriff von „Philosophie" überhaupt 5
b) Das Doppelprinzip seiner Philosophie 6
1. Das Prinzip des „Sensualismus" 8
2. Das Prinzip des „Altruismus" 10
c) Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Prinzips 11

II. Strukturanalyse des Miteinanderseins:

1. Teil: Das Verhältnis der Mitwelt zu „Welt" und „Umwelt"

§ 1. Die Mitmenschen begegnen einem zunächst in der Welt als Mitwelt 14
§ 2. Die humane Bedeutung von „Welt" und „Leben" 15
§ 3. Vier Grundbedeutungen von „Leben" und deren Zusammenhang 16
§ 4. Der Aufweis, daß „Welt" und „Leben" Mitwelt bedeuten, findet in Dilthey eine Bewährung 23
§ 5. Der Vorschein der Mitwelt in der Umwelt
a) als Werkwelt 27
b) als Natur 32
§ 6. Der Grund der „Übertragbarkeit" von Charakteren der natürlichen Außenwelt auf die menschliche Innenwelt und umgekehrt 33
§ 7. Die rückwirkende Bedeutung der Mitwelt für die „Realität" der Umwelt 41
§ 8. Die Selbständigkeit der Natur im Unterschied zu der des Menschen 44

2. Teil: Die immanenten Strukturen der Mitwelt:

1. Abschnitt: Das Miteinandersein als solches

§ 9. Die formale Grundstruktur innerhalb derer die Mitwelt begegnet 46
§ 10. Analyse der Mitwelt als der „Andern" 48
§ 11. Kritischer Rückblick auf Feuerbachs These vom „Ich" und „Du" 56
§ 12. Der Begriff des „Verhältnisses" im Unterschied von „Zusammenhang", „Beziehung" (Relation) und „Korrelation" 59
§ 13. Irgend Etwas und irgend Einer 60
a) Das sog. Verhältnis von Einem zu Etwas 61
b) Das sog. Verhältnis von Etwas zu Etwas 62
c) Das eigentliche Verhältnis von Einem zu einem Ander.. . . 62
§ 14. Hegels Analyse des „Etwas" 63
§ 15. „Begegnung" und „Entsprechung" in ihrer Bestimmung aus dem Verhältnis 65
§ 16. Etwas und Einer in ihrem Dazudasein 69
§ 17. Das zweckfreie Füreinanderdasein 70
§ 18. Die Problematik des sog. Egoismus und Altruismus 71

Digitized by Google

Seite

§ 19. Die prinzipielle Zweideutigkeit eines jeden eigenen Verhaltens im Verhältnis zu einem andern 76
§ 20. Die Reflexion der Zweideutigkeit 78
§ 21. Die Zweideutigkeit einer „Freigabe" des andern 79
§ 22. Die mögliche Verselbständigung des Verhältnisses 82
§ 23. Zusammenfassende Analyse der Darstellung eines verselbständigten Verhältnisses in Pirandellos „Così è (se vi pare)" . . 84

2. Abschnitt: Miteinandersein als Miteinandersprechen

§ 24. Sich selbst zum Ausdruck bringen und von selbst zum Ausdruck kommen 103
§ 25. Der Sprechende ist kein „Individuum", sondern eine „Person" 105
§ 26. Sprechend ist einer, indem er einen andern auf Erwiederung hin anspricht 106
§ 27. Die Strukturmomente des Miteinandersprechens 109
§ 28. Der formale Sinn der „Verantwortlichkeit" 112
§ 29. Miteinandersprechen und Aufeinanderhören 114
§ 30. Die „Bestimmtheit" der ursprünglichen Rede konstituiert sich in freier „Entsprechung" 117
§ 31. Die Verabsolutierung des Besprochenen in der schriftlichen Rede 119
§ 32. Die Problematik der Ausdrücklichkeit als solcher 123

III. Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit:

1. Teil: Kritische Darlegung gegenwärtiger Fragestellungen:

§ 33. „Du selbst" im Unterschied zum „Du" (eines „Ich") und zum „andern Ich" 127
§ 34. M. Schelers Begriff vom Andern als einem „fremden Ich" . . 129
§ 35. F. Ebners Begriff von der „Realität" des geistigen Lebens als einer Ich-Du-Beziehung 131
§ 36. F. Gogartens Begriff vom „Du" als dem eigentlichen „Subjekt" der Ich-Du-Beziehung 133
§ 37. W. Diltheys zweifacher Erfahrungsbegriff von der „Selbständigkeit" der andern Person
a) als „fremder" Widerstand, wider den eigenen Willen . . . 135
b) als „ebenbürtiger" Selbstzweck, anerkannt in der freiwilligen Achtung 137

2. Teil: Kants Begründung der „Autonomie" des Menschen

§ 38. Die Begründung erfolgt allgemein aus der Verfassung des Menschen an ihm selbst und zugleich aus seinem Verhältnis zum Andern 139

1. Abschnitt: Der Mensch ist selbständig als Person, sofern er unabhängig ist von seiner eigenen Natur

§ 39. Die doppeldeutige Seinsverfassung des Menschen im allgemeinen 140
a) Der Mensch ist als Person (Selbstzweck) und zugleich als Sache (Mittel zum Zweck) bestimmt 141
b) Die Freiheit als „Unabhängigkeit" von der (natürlichen) Geneigtheit in der Freiheit zu sich als (moralischer) Persönlichkeit 145
c) Die Achtung als eine „einschränkende" Bestimmung der natürlichen Neigung 147

Digitized by Google

Seite

d) Der Mensch als „vernünftiges Geschöpf" 148
e) Das Ding-an-sich als „homo noumenon" des „homo phaenomenon" 150

2. Abschnitt: Das autonome Verhältnis eines jeden zu sich selbst, als Selbstzweck, beweist sich im autonomen Verhältnis des einen zum andern

§ 40. Die Autonomie eines jeden erfüllt ihren eigentlichen Sinn allererst im Verhältnis des Miteinanderseins 152
a) Der Grundsatz der reinen praktischen Vernunft als Prinzip der möglichen Verallgemeinerung des einen mit dem andern 154
b) Die Achtung des andern als eines Selbstzwecks vollzieht sich durch Einschränkung der eigenen Selbstsucht 156
c) Das zweifache Tugendprinzip der „eigenen" Vollkommenheit, aber „fremden" Glückseligkeit 157
d) Die Interpretation des Geschlechtsverhältnisses 158
e) Das Ideal der Freundschaft als der Vereinigung von „Liebe" und „Achtung" 159

§ 41. Die ursprünglichen Grundzüge von Hegels Kritik der Kantischen Moral 162

IV. „Ich selbst" in meiner „Einzigkeit"

§ 42. Die verantwortlichen Verhältnisse offenbaren einen nur „verhältnismäßig", verdecken aber wie einer „an sich" ist . . . 169
§ 43. Die Möglichkeit eines einzigartigen Verhältnisses zu sich selbst konstituiert „Individualität" 171
§ 44. Kierkegaards Begriff vom „Einzelnen" 174
§ 45. Stirners Begriff vom „Einzigen" 177

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort zur Neuauflage

So erfreulich es für den Verfasser ist, seine erste Veröffentlichung — es war seine Habilitationsschrift — nach vierunddreißig Jahren neu aufgelegt zu sehen, so peinlich ist doch der Wiederabdruck einer Schrift, deren Mängel ihm seither deutlich geworden sind. Würde er das Thema heute von neuem bedenken, so geschähe es nicht mehr in der Vereinzelung auf die formale Struktur des Verhältnisses von „Ich" und „Du", sondern in dem weiteren Zusammenhang mit der umfassenden Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt, innerhalb dessen Mitwelt und Umwelt nur relative Welten sind. Der Leser möge deshalb zur Korrektur der Fragestellung die letzte der „Gesammelten Abhandlungen" (1960) über „Welt und Menschenwelt" berücksichtigen, um die Frage nach dem Menschen als Mitmenschen in der ihr zukommenden Proportion zu sehen. Die von Natur aus bestehende eine und ganze Welt ist nicht eine Welt für den Menschen und der vergängliche Mensch ist nicht das Ziel der gesamten, immerwährenden Schöpfung.

Der fotomechanische Neudruck gestattete es nicht, größere Veränderungen und Ergänzungen im Text vorzunehmen. Es sei deshalb nur auf einige weitere Schriften zum Thema verwiesen. M. Buber, Ich und Du (1923), erweiterte Neuausgabe 1958; Die Schriften über das dialogische Prinzip, 1954; R. Bultmann, Das christliche Gebot der Nächstenliebe (1930) in: Glauben und Verstehen I, 1954; John Cullberg, Das Du und die Wirklichkeit, Uppsala 1933; K. Barth, Mensch und Mitmensch, in: Kirchliche Dogmatik III/2 1948, gesondert 1954; P. Christian, Wesen und Formen der Bipersonalität, 1949; J.-P. Sartre, L'Etre et le Néant, 1949, insbes. S. 85ff. und S. 484ff.; A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (1932), 2. Auflage 1960 und: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: Philos. Rdsch. 1957; F.J. Buytendijk, Das Menschliche, 1958, insbes. S. 60ff. über „Begegnung". Zu beachten ist auch das reichhaltige Schrifttum zur Tiefenpsychologie und zur medizinischen Anthropologie, deren psychologische Einsichten in das unbewußte Zusammenspiel von Mensch und Mitmensch noch keineswegs philosophisch verarbeitet worden sind.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

„Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar“[1]). Zu sich selbst zurück kehrt der Mensch aber zumeist nicht von „Objekten“, sondern von Subjekten, d. h. von Seinesgleichen; denn die „Welt“, an die er sich vorzüglich kehrt, ist die ihm entsprechende Mitwelt. Durch das Dasein Anderer ist das eigene schon allein dadurch von Grund aus und ohne sein Zutun ein für allemal bestimmt, daß es ohne das Dagewesensein bestimmter Anderer überhaupt nicht da und nicht so wäre wie es ist und — indem es so da ist — je eines, aber nicht zugleich des andern Geschlechts ist. Wenn wir also nach den Andern oder der Mitwelt fragen, so impliziert diese Frage diejenige nach dem Einen, für den die Andern „andre“ und eine „Welt“ sind, d. h. es wird nach ihrem Miteinandersein gefragt.

Diese Welt des Miteinanderseins hatte Dilthey primär im Blick, wenn er vom „Lebenszusammenhang“ als einem „Wirkungszusammenhang“ und von der „Welt“ als einer „Menschenwelt“ spricht. Kraft deren Anspruch verwirklicht sich das je eigene Dasein des Einzelnen „menschlich“. Inwiefern und inwieweit der Mitmensch das Leben des sogenannten Individuums konstituiert — es sei in zuträglicher oder auch abträglicher Weise, praktisch und theoretisch — dies aufzuweisen ist die Absicht der phänomenologischen Strukturanalyse des Miteinanderseins.

Eine indirekte Bewährung findet die prinzipielle Bedeutung der Mitwelt, wenn gezeigt werden kann, daß und wie die Mitwelt auch dort bestimmend ist, wo sie zunächst unausdrücklich bleibt: in der „Welt“, in der „Umwelt“ und in der Vereinzelung des Menschen auf sich selbst als „Selbst“.

Die zeitgenössische Philosophie fragt zwar unter dem Titel „Du“ oder „Fremd-Ich“ (Volkelt, Scheler) nach der Mitwelt, aber nicht grundsätzlich. Im äußersten Fall fragt sie danach in der Absicht auf eine Grundlegung der „Geisteswissenschaften“ (Dilthey).

[1]) Schelling, s. W. Bd. I, S. 325.

Digitized by Google

Zumeist ist der Ort, an dem sie so etwas wie Mitwelt zur Sprache bringt, eine trotz Kant sekundär gewordene Disziplin der Philosophie, die „Ethik“ [1]). Früge sie philosophisch-grundsätzlich nach der Mitwelt, so müßte diese in derjenigen Disziplin zu Worte kommen, welche ihr als Grunddisziplin gilt, also in der Metaphysik oder in der Logik, und für diese ist sie gerade kein Problem. Noch peripherer als in der Ethik ist die Frage dort gefaßt, wo sie als Teilproblem personalistischer Philosophie, Charakterologie, Anthropologie usw. gestellt wird.

Diese peripherische Zersplitterung der Frage nach der Mitwelt in ihrer zentralen Bedeutung ist geistesgeschichtlich zu verstehen als die privative Auswirkung desjenigen Problems, welches in der Geschichte des deutschen Idealismus positiv ins Zentrum rückte. Die Hauptquellen des deutschen Idealismus sind Renaissance und Reformation [2]). Beide wirkten darauf hin, die Selbständigkeit des Individuums — gegenüber der Natur (Umwelt) und der Gesellschaft (Mitwelt) zu entwickeln. Diese Entdeckung der humanen und religiösen Autonomie durch Renaissance und Reformation motivierte den philosophiegeschichtlichen Primat des „Ich bin“ und „Ich denke“. Ob dabei das Wesen der selbständigen Subjektivität als das „sum“ des „cogitare“ (Descartes) oder als „reines Bewußtsein“ (Husserl), als moralische „Autonomie“ (Kant) oder als „Geist“ (Hegel) oder auch als Existenz des „Einzelnen“ (Kierkegaard) begründet wird ist von sekundärer Bedeutung gegenüber dem einheitlichen Ausgang aller dieser Positionen von einem mehr oder minder abstrakt gefaßten Selbst-bewußtsein [3]), als dessen Korrelat dann ein sogenanntes Gegenstandsbewußtsein fungiert. Die Mannigfaltig-

[1]) Zentral ist die Ethik als „Logik der Geisteswissenschaften“ für das System H. Cohens (s.: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“, Gießen 1915). „Ihr Inhalt ist der Mensch und sein Zubehör.“ Am Begriff des „Guten“ als der Bestimmung der „Menschen“ gewann nach C. die Antike überhaupt erst den „Begriff“ als „Idee“. Das Christentum habe dann den „Nebenmenschen“ als „Mitmenschen“ entdeckt, indem es mit seinem „Leiden“ „Mitleid“ hatte. Denn „der Mensch ist dem Menschen nicht ein Fremder ... sondern er gehört in mein Selbstbewußtsein“, wogegen die „Einzigkeit“ das religiöse Selbstbewußtsein bestimme, nämlich durch seine Beziehung auf Gott, als den Einzigen.

[2]) Die führenden Philosophen des deutschen Idealismus sind über Hegel hinaus bis zu Feuerbach — Dilthey — Nietzsche in ihrem existenziellen Bildungsgang von der protestantischen Theologie bestimmt.

[3]) Vgl. zur Genesis des „Selbstbewußtseins“: Nietzsche ‚Fröhliche Wissenschaft“ Nr. 354.

Digitized by Google

keit der einem einheitlichen Ich bewußten Gegenstände gilt als „Welt" und das Verhältnis des Subjekts zu den Objekten, des Ich zur Welt, ist das formale Grundproblem auf dem Standpunkt des Idealismus und des von ihm gegenbestimmten Realismus. Ihren typischen Ausdruck fand die Herrschaft dieser Fragestellung zuletzt in Simmels „Hauptproblemen der Philosophie". Das 3. Kapitel handelt vom „Subjekt und Objekt" und beginnt: „Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung . . . gelten könnte, so wäre sie . . . zu formulieren: Ich und die Welt." Und S. fährt fort: „Das Dasein von dem wir überhaupt sprechen können, kann sich gar nicht anders vollziehen, als daß einem Subjekt ein Reichtum von Objekten gegenübersteht, den es lieben oder hassen, den es erkennen und bearbeiten kann, von dem es gefördert oder gehemmt wird." Diese Auflösung der „Welt" in einen „Reichtum von Objekten" war S. aber nur möglich durch den unausdrücklichen Ausgang von der Umwelt, und zwar abgesehen von ihrem natürlichen Um-charakter. Die Mitwelt kommt in dem ganzen Kapitel überhaupt nicht zur Sprache. Der „andere Mensch" ist auch ein „Objekt, gegen das sich das Subjekt fremd fühlt." Nur nebenbei fragt sich Simmel ob die Herrschaft dieses ganzen dualistischen Grundschemas von Subjekt und Objekt nicht etwa auf die anthropologische Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zurückzuführen sei.

Stirners „Der Einzige und sein Eigentum" ist nur eine letzte, destruktive Konsequenz dieses Ansatzes. Der letzte Sinn aller Objekte, also auch anderer Subjekte, ist für Stirner: dem jeweils Einzigen zu eigen zu sein, vom Ich verbraucht zu werden. Gleichzeitig mit derjenigen Kritik, welche das letzte System des deutschen Idealismus durch Stirners „Einzigen" und Kierkegaards „Einzelnen" erfuhr, hat aber Feuerbach in seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" den programmatischen Versuch unternommen, das formale Grundproblem des Idealismus (Subjekt — Objekt) auf einen neuen Boden zu stellen. Seine ebenso elementare wie primitive These lautet: „Das Wesen des Menschen ist nur . . . in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. Ich bin auch im Denken, auch als Philosoph Mensch mit Menschen. Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du." — Die

Digitized by Google

offizielle Geschichte der Philosophie blieb von Feuerbachs „Grundsätzen" völlig unberührt. Insbesondere in ihrer erkenntnistheoretischen Verflachung blieb sie so sehr im Subjekt-Objekt-Problem befangen, daß eine historische Hinführung auf das Problem der Mitwelt ein künstliches Unternehmen wäre. Was an direkter und indirekter[1]) Vorarbeit zu einer prinzipiellen Analyse des Miteinanderseins vor allem durch Kant, ferner durch Feuerbach und neuerdings durch Dilthey und Scheler, sowie durch F. Ebner geleistet worden ist. kann daher nicht in der Form einer geschlossenen historischen Einführung, sondern muß unter rein sachlichen Gesichtspunkten an den einschlägigen Stellen zur Erörterung kommen.

Die ungewöhnliche Bedeutung, welche Feuerbach und nur er in seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" der Mitwelt unter dem Titel „Du" einräumt, rechtfertigt deren vorgängige und gesonderte Darstellung[2]). Diese Schrift ist wie keine andere geeignet. den Blick auf unser Thema zu lenken. Erst auf dem Boden seiner Grundsätze treten wir dann in die phänomonologische Strukturanalyse der Mitwelt ein, welche als eine Ausarbeitung von Feuerbachs konstruktiven Thesen diesen gegenüber zunächst nicht anders als destruktiv sein kann, aber gerade auf solche Weise seine „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" konkret ver-gegenwärtigt.

---

[1]) Eine deskriptive Behandlung erfährt das Problem in A. Fischers „Psychologie der Gesellschaft", Handbuch der vergleichenden Psychologie II, 4; vgl. bes. S. 352 ff. „Psychologie der Wechselwirkung".

[2]) Ein prägnantes Referat über F.s Anthropologie der Theologie gibt K. Barth in „Zwischen den Zeiten" 1927, Heft 1.

Digitized by Google

I.

Feuerbachs Grundsätze der Philosophie der Zukunft.[1])

a) Feuerbach's Begriff von „Philosophie" überhaupt.[2])

Die Philosophie sei derzeit in einem „universalen Selbstenttäuschungsakt" begriffen. „Sie muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist[3]), in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird Philosophie zu einer universalen..., unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ... der Nichtphilosophie zu beginnen[4]). Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des Sensualismus." Demgemäß versucht F. die „Dialektik der sinnlichen Gewißheit" bei Hegel zu widerlegen. (II, S. 213ff. und Grs. 28)[5]).

---

[1]) Wir zitieren nach der Ausgabe von 1846, die „Grundsätze" nach ihrer Numerierung.

[2]) s. „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie" (1842), Bd. II, S. 244ff.

[3]) Vgl. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, Werke Bd. 7, S. 30ff.

[4]) Gleichsinnig damit heißt es in der „Kritik der Hegelschen Philosophie" (1839): „Die Hegelsche Philosophie trifft ... derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius ... an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der sinnlichen Anschauung (sc. und der „natürlichen Logik"), der Vorwurf der unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie. Es gibt freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wissenschaft überhaupt liegt; aber daß er ein unvermittelter ist, ist nicht notwendig. Die Philosophie vermittelt ihn dadurch, daß sie sich aus der Nichtphilosophie erzeugt."

[5]) „Hegel ist ein sich im Denken überbietender Denker" (Grs. 30). „Derselbe ... Widerspruch ..., der uns im Anfang der Logik begegnet (nämlich dies: daß Hegel Bestimmungen verselbständigt, die für sich keine Realität haben, denn „was ist denn der Begriff des Seins im Unterschied vom Begriff des Daseins ...? Allerdings Nichts, aber ist denn diese Absonderung und Unterscheidung Etwas?" II, S. 203 Anm.), derselbe tritt uns hier im Anfang der Phänomenologie vor die Augen — der Zwiespalt zwischen dem Sein, wie es hier Gegenstand ist, und dem Sein, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins ist" (II, S. 214). „Der wahre Gegensatz des (reinen) Seins ist nicht das Nichts, sondern das ... konkrete Sein, weil mit dem Sein das Etwas unzertrennlich verbunden ist" (II, S. 205).

Digitized by Google

„Der Anfang der Philosophie ist nicht . . . das Sein als Prädikat des Absoluten, der Anfang der Philosophie ist das (im Sinne der ‚absoluten' Philosophie) Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche. Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit (aber nicht in seiner Gedachtheit) ist der wahre Gegenstand der Philosophie (s. a. Grs. 50). Sie ist Erkenntnis dessen, was ist, so wie es ist. Sie ist die Negation aller Schulphilosophie, ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält. Sie hat keine besondere Sprache, keinen besonderen Namen, kein besonderes Prinzip, sie ist der denkende Mensch selbst, der Mensch, der ist und sich weiß".

„Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen . . . ist eine Spekulation . . . ohne Notwendigkeit, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch ist die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch ist der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Leibnitzschen Monade, des Absoluten." „Die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt notwendig . . . dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen." (II, S. 413).

b) Das Doppelprinzip seiner Philosophie.

„Philosophie" besagt daher für Feuerbach soviel wie: Philosophie auf dem Standpunkt der Anthropologie. Anthropologisch oder menschlich philosophieren, das bedeutet für F.: 1. Rücksichtnehmen auf die das abstrakte Denken allererst bewährende Sinnlichkeit und 2. Rücksichtnehmen auf den das eigene Denken allererst bewährenden Mitmenschen. In der Berücksichtigung beider bewährt sich die Wahrheit des seiner Verfallstendenz nach eigenständigen philosophischen Denkens „objektiv". Die innere Wahrheit des Gedankens erweist sich nur äußerlich, durch ein Aus-sich-Heraustreten des selbstgenügsamen Denkers und seines Denkens aus sich selbst. Existenziell wird also nach F. der denkende Mensch durch ein wörtlich zu verstehendes Existent-werden, d. h. durch sein „Sein bei" . . . nämlich dem, was gegenständlich außer ihm ist, bei Außenwelt und Mitwelt. Aus ihnen her wird der Mensch in dem offenbar, was er selbst ist, tut und leidet. „Wir benennen daher auch die Wesen nach ihren Gegenständen. Wer den Boden bebaut ist ein Bauer, . . . wer Fische fängt, ein Fischer, usw." Wer Schüler hat, ist selbst ein

Digitized by Google

Lehrer, wer andere zu Freunden hat, ist selbst deren Freund. „Das Wesen des Lebens ist die Lebens-Äußerung." (Vgl. II, S. 186, die „Seele" des Menschen sei nichts anderes, als das, woran sich einer ausgibt.)

Das Doppelprinzip der existenziellen Veräußerlichung ist somit bei Feuerbach ein methodisch zu verstehender „Sensualismus" („Sinnfälligkeit" des Denkens) und „Altruismus" (Du-Bezogenheit des Denkers). Mit dieser im Prinzip der Veräußerlichung geeinten Doppelthese hat Feuerbach vorzeitig formuliert, was nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus in seiner letzten Gestalt (Hegel) die philosophische Problematik unter den verschiedensten Titeln positiv erneuert hat. Entwickelt hat sich die Frage nach der natürlichen Verwurzelung des „Geistes" und des „Ich", nach dem „sinnlich gegebenen Du" (Feuerbach) gegen den traditionellen Ausgang vom geistigen Ich der Philosophie des „Geistes" als einer Philosophie des „Ich". Diese Frage beherrscht die faktische Problematik des menschlichen Lebens als eines Lebens in sinnlich-sittlichen Lebensverhältnissen. Dieses Thema zur Sprache zu bringen, kann kein Privileg von Romanen sein, wenn anders die Schöpfer der großen Literatur auf ihre Weise „Seher der Menschheit" (Dilthey)[1]) waren.

Die kritische Explikation seines Doppelprinzips gewinnt Feuerbach in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie, insbesondere Hegels. Deren Grundmangel sei, daß sie die Frage nach der Subjektivität oder Objektivität 1. von einem rein theoretischen Standpunkt aus stellt, „während doch die Welt ursprünglich ein Objekt des sein- und habenwollens ist" und erst auf Grund dessen ein Gegenstand des Nachdenkens wird, und 2. den andern Menschen als das wesentlichste Objekt übersieht. (S. X, S. 168 und S. 180 Anm. 9). Ihr traditioneller Ausgang ist das Ich. Und es kommt nun Feuerbach darauf an, zu zeigen, daß darin eine zweifache aber sinneinheitlich motivierte Abstraktion vorliege: erstens ein Absehen von der Sinnlichkeit des denkenden Ich (vgl. IV, S. 188ff. Feuerbachs Darstellung der Philosophie des Cartesius), durch die

[1]) „Unter Seher verstehe ich den Dichter, sofern er auf eine ... nicht am Gängelband der Logik fortgehende Weise den Menschen, die Individuation, den Zusammenhang, den wir Leben nennen und der aus Umständen, Relationen der Menschen, individueller Tiefe, Schicksal gewebt ist, darstellt." Diltheys Briefwechsel mit York v. Wartenburg, S. 183.

Digitized by Google

allein menschliches Denken sinnvoll wird, und zweitens ein Absehen vom Du, an dem ich allererst zu einem wirklichen „Ich" werde.

1. Das Prinzip des „Sensualismus".

Feuerbachs These ist: Ich denke nicht als Denker, sondern als denkender Mensch. Der „kategorische Imperativ" sei: „Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen. Denke nicht als Denker, das heißt in einer... für sich isolierten Fakultät". (Grs. 50; ferner II, S. 371 ff.).

Hegels Identität von Denken und Sein drückt nur aus die Identität des Denkens mit sich selbst. Das absolute Denken kommt nicht aus sich heraus zum Sein, denn die Unmittelbarkeit des Seins bedeutet ihm nur ein Nochnicht an Vermittelt-sein (nämlich durch Denken). Das Sein als Gegensatz des Denkens im Denken ist aber selbst nur Gedachtes, ausgedachtes Sein. Wirklich denkend ist der Mensch aber nicht bei sich, sondern außer sich. Der Beweis, daß etwas ist, hat keinen anderen Sinn als daß etwas nicht nur Gedachtes ist. Dieser Beweis kann aber nicht aus dem Denken selbst geschöpft werden. Im Denken... da bin ich Richter und Partei zugleich, da ist... kein kritischer Unterschied zwischen dem Gegenstand (sc. wie er an sich ist) und meinem Gedanken von ihm (sc. wie er für mich ist). „Sein" heißt aber gerade dies: an sich selbst etwas für sich sein, nicht bloßer Gegenstand für mich zu sein. Und nur die sinnliche Anschauung vergewissert mich, zugleich mit der Gewißheit eines Andern, der Objektivität seines Fürsichseins. (Grs. 25 und 26).

Das Sinnliche ist aber „nicht das Unmittelbare im Sinne der spekulativen Philosophie..., das auf platter Hand Liegende, Gedankenlose, das sich von selbst Verstehende." Die sinnlich objektive Anschauung ist vielmehr später als die subjektive Vorstellung und Phantasie. Die Vorstellung liegt dem ungebildeten, subjektiven Menschen näher als die Anschauung; denn in der Anschauung wird er aus sich heraus gerissen, in der Vorstellung bleibt er bei sich (Grs. 43).

„Das vollkommenste... Wissen ist... das allersinnlichste Wissen, das Wissen der allergrößten Kleinigkeiten und unmerklichsten Einzelheiten... das Wissen, welches die Haare am Haupte des Menschen nicht... in einen Schopf zusammenfaßt, sondern sie... Haar für Haar kennt." (Grs. 12).

Digitized by Google

Nur das durch die sinnliche Anschauung sich... rektifizierende Denken ist reales, objektives Denken. Für sich allein bringt es das Denken zu keinem positiven Unterschied von sich und hat daher kein anderes Kriterium der Wahrheit, als daß etwas nicht dem Denken widerspricht — also ein formales, subjektives Kriterium. Die Regel ist die Sache des Denkens, die Ausnahme von der Regel die Sache der Anschauung. Das bloße Denken bewegt sich im Kreis geschlossener, bloßer Folgerichtigkeit (Konsequenz); rektifiziert, erweitert und aufgeschlossen wird es durch die das Denken unterbrechende sinnliche Anschauung, die es sachgemäß determiniert. (Grs. 48).

Feuerbach kennt drei Stufen der „Sinnlichkeit": die theoretische Anschauung, die sinnliche Empfindung — deren ursprünglichste die Geschlechtsempfindung ist — und die sinnliche Liebe. Nicht dadurch unterscheide sich der Mensch vom Tier, daß er nicht durch Sinnlichkeit, sondern durch Denken bestimmt sei, sondern dadurch, daß auch seine Sinnlichkeit als eine menschliche bestimmt ist. Er ist sogar „das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen." (II, S. 371).

Als Wesen der Sinnlichkeit gilt ihm gerade nicht deren sogenannte „Subjektivität", sondern ihre Objektivität. Sofern z. B. eine Lichtempfindung bloß subjektiv ist, ist sie unwahr, denn sie gibt sich zunächst als Empfindung im Sinne der Objektivität des Empfundenen. Ihrem Wesen nach ist die Empfindung stets außer sich, objektssüchtig. (X, S. 171). So ist z. B. der Sinn des Hungers der Genuß der Speise, aber nicht die Hungerempfindung als solche. Zwar empfindet man „Geschlechtsreize auch ohne das andere Geschlecht..., aber gleichwohl beziehen sich doch alle diese Reize auch ohne Anwesenheit und Berührung des anderen Geschlechts nur auf dasselbe. Keine Empfindung ist subjektiver als die geschlechtliche und doch verkündet keine lebhafter und energischer... das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes, denn jeder einseitige Geschlechtsreiz ist ja eigentlich nur ein das andere Geschlecht vertretender... Reiz" (X, S. 176). In der Liebe und in den alltäglichen Empfindungen liegt der wahre ontologische Beweis für die Realität dessen, was außer mir ist. Nur der außer sich seienden Leidenschaft erschließt sich das Geheimnis des „Seins", weil es nur ihr darauf ankommt, daß etwas ist und nicht nicht ist. (Grs. 33).

Digitized by Google

2. Das Prinzip des „Altruismus".

Die Erkenntnis der sinnlichen Grundlage des gegenständlichen oder objektiven Denkens führt Feuerbach auf die Sinnlichkeit des denkenden Ich, die ihrem eigensten Sinne nach wiederum nach außen, auf ein entsprechendes Du verweist. Damit stehen wir bei dem zweiten Grundsatz seines anthropologischen Prinzips, welches sich nun nicht mehr gegen die idealistische Abstraktion von den ihrer Natur nach „weltgeöffneten" Sinnen richtet, sondern gegen die Abstraktion des Ich vom Du.

Das wirkliche Ich ist „kein geschlechtsloses Das", sondern „a priori" entweder weibliches oder männliches Dasein. Abstrahieren dürfte die Philosophie vom Geschlechtsunterschied des menschlichen Daseins nur, wofern er auf die Geschlechtsteile beschränkt wäre; er durchdringt aber den ganzen Menschen bis in sein spezifisch weibliches oder männliches Empfinden und seine Denkungsart (X, S. 167).

Feuerbach stimmt zwar (X, S. 165) dem Idealismus darin bei, daß man vom Ich ausgehen müsse, denn man könne von der Welt nichts aussagen, abgesehen davon „wie sie für mich da ist, unbeschadet ihrer Selbständigkeit." „Aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht..., selbst keine Existenz hat... Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du ... ist; aber für das idealistische Ich existiert, wie kein (sc. objektives) Objekt, so auch kein Du." Jedes „ich denke" setze aber schon ein Du, überhaupt ein Objekt voraus, — nämlich so, wie der Mann ein Weib voraussetzt — a priori synthetisch. Mich als Mann wissend, anerkenne ich schon die Existenz eines von mir unterschiedenen Wesens, eines Weibes, als eines zu mir gehörenden und mein eigenes Dasein bestimmenden Daseins. Zu fragen, wie einer zur Gewißheit des anderen Geschlechts komme, das sei die Frage der Blattlaus, wie sie zur Annahme eines außer ihr seienden Blattes komme. Das menschliche Dasein ist wesentlich an ihm selbst angewiesen auf „das Dasein einer Welt oder eines Du"[1]) außerhalb seiner selbst. Mit dem ersten Schrei, mit dem der Mensch sein Dasein verkündet, kündet er zugleich — wenn auch ihm selbst noch gar nicht bewußt — das Dasein einer von ihm unterschiedenen Welt an. Und mit der Äußerung seiner Empfindungen beweist er

[1]) Vgl. S. 15 u. S. 56 ff.

Digitized by Google

schon das Außer-ihm. So bin ich auch schon bevor ich mich selbst verstehe, von Natur aus, unbewußt, im Dasein anderer begründet. Und denkend mache ich mir nur bewußt, was ich schon bin: ein auf anderes Dasein gegründetes Wesen, aber kein grundloses Wesen. Nicht „Ich", sondern Ich und Du ist das wahre Prinzip des Lebens und Denkens. (X, S. 176). Die Sprache ist die Vermittlung des Ich mit dem Du. Als das reellste Verhältnis von Ich und Du gilt Feuerbach die Liebe. „Die Liebe des Anderen sagt Dir, was Du bist." „Aus dem andern, nicht aus unserm eigenen, in sich befangenen Selbst spricht die Wahrheit zu uns" (II, 393).

Nur durch Mitteilung, nur durch Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen auch die Ideen. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des geistigen sowohl wie des physischen. Die Einheit des Menschen mit dem Menschen ist das erste und letzte Prinzip der Philosophie, der Wahrheit und Allgemeinheit (als einer wesentlichen Bestimmung der Wahrheit). Denn das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. Auch im Denken und als Philosoph bin ich Mensch mit Menschen. Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du (Grs. 41, 59, 61, 62, 63).

c) Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Prinzips.

Feuerbach geht aber noch weiter. Er zieht aus dem Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt ganz analoge Konsequenzen, wie sie uns später noch bei Diltheys Fragestellung[1]) gegenüber der Realität der Außenwelt begegnen werden.

Sofern die Wahrheit der Erkenntnis darin besteht, daß sie ihren Gegenstand so erfaßt, wie er an sich ist, ergibt sich aus dem prinzipiellen Vorrang des mitweltlichen Verhältnisses zweierlei:

1. Nur Gegenstände von der Seinsart des Menschen gewähren eine solche wahrhaft „objektive" Erkenntnis, das heißt eine Erkenntnis, welche den Gegenstand in seinem „An-sich" erschließen kann — weil nur Menschen, aber nicht Sachen, sich selbst zu uns verhalten und spontan erschließen können.

2. Die „Wahrheit" des objektiven Erkennens bewährt sich in ihrer

[1]) s. S. 41 ff.

Digitized by Google

„Allgemeinheit", das heißt darin, daß sie nicht nur für mich, sondern auch für andere Wahrheit ist.

ad. 1. Ein Objekt wird mir nur da objektiv gegeben, wo meine Selbsttätigkeit an der Tätigkeit eines anderen Wesens ihre Grenze, ihren Widerstand findet (Grs. 32).

Als Gegenstand an sich selbst kann aber nur ein ebenbürtiges Wesen Gegenstand des Menschen werden. Es allein kann gegen meine „Vorstellung" von ihm Einspruch erheben, mir bezeugen oder bestreiten, daß es „an sich" so oder anders ist, wie es mir zu sein scheint (Grs. 7 und 25).

Der Begriff des Objekts ist ursprünglich der Begriff eines andern Ich, er ist vermittelt durch den Begriff des Du (Grs. 32). Die Gewißheit von dem objektiven Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines andern Menschen außer mir (Grs. 41).

ad 2. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was auch der Andere sieht, das wird mir gewiß (Grs. 41).

Deine Gedanken sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der Andere außer Dir auch anerkennt (Grs. 51).

Die Bewährung eines Gedankens durch die ihn verallgemeinernde Mitteilung an einen andern, liegt auch bereits im ursprünglichen Sinn seiner expliziten „Demonstration". In seiner Kritik der Hegelschen Philosophie (II, S. 196 ff.) führt Feuerbach den Gedanken aus, daß die Wahrheit der Dialektik im Dialogischen des Denkens liege. Zwar gelte: satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus. Der Mensch könne sich also selbst genügen — aber doch nur, weil er sich schon mit sich selbst „wie mit einem andern" besprechen kann und weiß, daß sein Gedanke wenigstens der Möglichkeit nach, sofern er wahr ist, auch der Gedanke eines Andern sein könnte. Diese gegen andere gleichgültige Selbstgenügsamkeit ist aber nur eine partikuläre Erscheinung. Denn an sich ist der Trieb zur Mitteilung ein Urtrieb und der Trieb zur Wahrheit. Wir werden nur durch einen Andern, wenn auch nicht durch einen x-beliebigen, unserer eigenen Sache gewiß. Was wahr ist, ist weder ausschließlich mein noch dein, sondern allgemein. Der Gedanke, in dem sich Ich und Du vereinigen, ist ein wahrer. Sofern ich mir selbst einen Gedanken klar mache, tue ich es in der bewußten oder auch unbewußten Absicht: ihm die Form der bloßen Meinheit zu nehmen, ihn allgemein und mitteilbar zu machen.

Digitized by Google

Aber die ihn mitteilende Darstellung ist nur Mittel zum Zweck, sie vermittelt ihn nicht materiell teilend oder übertragend, weil sich der Gedanke, der Sinn eines Worts überhaupt nicht wörtlich oder buchstäblich fixieren läßt. Dies wollte aber Hegels wissenschaftlicher Kunstsinn erzwingen, indem er den Gedanken so sehr in das Wort terminologisch zu komprimieren versuchte, daß er den Verstand des Lesers antizipiert und kaptiviert. Hegel sah von der Präexistenz sowohl seines eigenen Denkens — vor dem formulierenden Schreiben — wie vom Denken des Andern, für den er doch schrieb, ab. Alles sollte in die Form der Darstellung ein- und aufgehen und sich auf diese Weise gleichsam selbst mitteilen, demonstrieren und beweisen. Wirkliches Beweisen, Demonstrieren und Widerlegen rechnet aber seinem Sinne nach mit der selbständigen Denkungsart der Andern, um deretwillen etwas demonstriert wird. — In dieser Weise verfolgte Feuerbach seinen „Grundsatz", daß sich das „Ich" ursprünglich nicht von einem „Objekt", sondern von einem „Du" unterscheide, in den Begriff der Wahrheit, Erkenntnis und Demonstration hinein.

Es kommt uns nun darauf an, Feuerbachs Grundsätze durch phänomenologische Analyse von dem Satzmäßigen, das sie an sich haben, zu befreien und sie durch eben jene „sinnliche Anschauung", auf die er sich beruft, zu rektifizieren und zu erweitern. Wir beschränken uns dabei auf seine These vom „Du" und fragen Dreierlei:

I. Wie begegnet einem ein „Du" unter den Andern?

II. Bist „Du" wirklich nur Du eines Ich?

III. Bin „Ich" wirklich nur Ich eines Du?

Gemäß diesen drei Fragen gliedert sich die Untersuchung folgendermaßen:

Kap. II (S. 14—126; insbes. S. 48—58): Strukturanalyse des Miteinanderseins.

Kap. III (S. 127—168): Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit.

Kap. IV (S. 169—180): „Ich selbst" in meiner Einzigkeit.

Digitized by Google

II.

Strukturanalyse des Miteinanderseins.

I. Teil.

Das Verhältnis der Mitwelt zu „Welt" und „Umwelt"

§ 1. Die Mitmenschen begegnen einem zunächst in der Welt als Mitwelt.

Die Mitmenschen begegnen ursprünglich nicht als freischwebende, personhafte Objekte einer theoretischen Betrachtung, sondern im Verhältnis des Menschen zur Welt und insofern „innerweltlich", als Mitwelt, in umweltlicher Orientierung. Ein jeder ist jederzeit irgendwo, aber nicht weil es zum „Wesen" eines „Wahrnehmungsdinges" gehörte „hic et nunc" zu sein, sondern weil menschliches Dasein als „in-der-Welt-sein" nie nirgends, sondern stets irgendwo ist, räumlich existiert[1]). In dieser Räumlichkeit der menschlichen Existenz gründet die von W. v. Humboldt angezeigte sprachliche Verwandtschaft der Personalpronomina und Ortsadverbien (ich — hier; du — dort). Soweit mir die Welt zugänglich ist, aber auch nur soweit, können mir darin auch Menschen begegnen. Aber diese Menschen begegnen nicht als etwas, was „an sich" nicht zur Welt gehört (und nur zufällig darin vorkommt), vielmehr gehören sie so sehr zur „Welt", daß sie deren Charakter wesentlich bestimmen.

Mit der Übersiedlung in eine andere „Stadt" oder ins „Ausland" wird man in eine andere „Welt" im Sinne der mitweltlich artikulierten Umwelt versetzt. Eine Stadt und ein Land sind wesentlich charakterisiert durch ihr Belebtsein und das heißt nicht, durch ein Vorhandensein von Lebewesen in Stadt und Land, sondern „belebt" ist ein Wohnhaus, eine Straße, eine Stadt und ein Land durch seine In-wohner, Ein-wohner und Be-wohner. Die Inwohner bestimmen den Charakter eines Wohnhauses als eines Hauses, welches zum Wohnen oder Hausen da ist. Wohnräume gibt es nur, sofern es wohnhafte Menschen gibt. Die Bewohner einer Stadt charakterisieren als Einwohner ihre „Stadt", bestimmen das Stadtbild und Stadtleben.

[1]) s. M. Heidegger, „Sein und Zeit", S. 119 u. § 24.

Digitized by Google

Nicht zufällig können daher mit Städte- und Ländernamen deren Bewohner bezeichnet werden und umgekehrt (die Deutschen und Deutschland; Berlin und die Berliner. Ferner die Benennung von Straßen nach den sie bewohnenden Menschen und deren Gewerbe, z. B. Schustergasse, Judengasse). Auch als un-bewohnte Wohnung, als un-belebte Stadt und als un-bewohntes Land ist die Umwelt mitweltlich charakterisiert im Sinne der Privation, die als solche aber nicht ausdrücklich zu sein braucht; so, wenn wir von einer „einsamen und stillen" Gegend sprechen und damit eine Gegend meinen, in der man „keinen Menschen trifft". Entsprechend der Vermenschlichung der Natur, welche im Umgang mit ihr (Anbau, Kultivierung usw.) zur eigentlichen Um-welt wird, besagt die Natürlichkeit der Natur zugleich deren Unberührtheit durch menschlichen Umgang.

In dieser mehr oder minder menschlich bestimmten „Welt" begegnet man alltäglich ferner- und näher-Bekannten. Und der Ausgedehntheit menschlicher „Verbindungen" entspricht genau die Ausgedehntheit der jeweiligen Weltverbindungen. Diese mir zugängliche Welt ist aber nicht nur eine menschlich artikulierte Welt im Sinne der Mitmenschen, sondern sie ist zugleich bestimmt als meine Welt. Nur rücksichtlich meiner selbst hat die Mitwelt den spezifischen Charakter der Mit-welt. Die mitweltlich artikulierte Umwelt ist unausweichlich mehr oder minder an einem selbst orientiert und sei es auch nur in dem Sinne, daß meine Mitmenschen „die andern" sind. Am ausdrücklichsten auf meine Welt bezogen, ist die Mitwelt dann, wenn sie sich in einem bestimmten Andern, einem „Du" zusammenfaßt, ein Du die ganze Welt für mich in sich befaßt. Nur dann kann man mit Feuerbach sagen: „Die Welt oder Du". „Du" repräsentierst mir dann nicht nur die ganze Mitwelt, sondern die ganze Welt. Die Mitwelt, bzw. die Welt in dieser konzentrierten Bedeutung des Du (eines Ich), muß aber zunächst verstanden werden aus der diffusen Bedeutung von Welt im Sinne der Mitwelt.

§ 2. Die humane Bedeutung von „Welt" und „Leben".

In der natürlichen Logik der Sprache kommt diese Bedeutung der Welt klar zum Ausdruck. Die faktische Bedeutung von „Welt" ist eine wesentlich humane oder anthropologische.

Ein Mann „von Welt" ist einer, der sich in der Gesellschaft zu benehmen weiß, „welt"-kundig, wer mit der Welt im Sinne der Mitmenschen vertraut ist, „welt"-fremd, wer damit unvertraut ist;

Digitized by Google

„welt"-flüchtig, wer die Menschen flieht; „weltlich" gesinnt, wer sein Leben im Miteinandersein genießt; ein „Welt"—verächter, wer die Wertschätzungen seiner Mitmenschen verachtet; wer darauf hört, was die „Welt" dazu sagen wird, der hört auf die Mitmenschen. Alle Welt (= jedermann), Weltgeschichte, die Männerwelt, die Frauenwelt, die vornehme Welt, die Halbwelt — alle diese Ausdrücke, welche sich beliebig vermehren ließen — weisen sachgemäß darauf hin, daß die „Welt" weder ein dingfestes Objekt des Menschen, noch ein leeres und dem Menschen fremdartiges Worin seines Aufenthaltes ist, sondern die das Leben des Einzelnen bestimmende und ihm gleichartige und ebenbürtige Mitwelt.

Weil das menschliche Dasein durch sein „in-der-Welt-sein", das in-der-Welt-sein aber durch „Mitsein" bestimmt ist, eigentliches Mitsein jedoch Mit-einander-sein bedeutet, das Miteinandersein aber gleichbedeutend ist mit „Zusammenleben", ist von vornherein zu erwarten, daß ebenso wie die allgemeine „Welt" schon eo ipso Mitwelt anzeigt, so auch das allgemeine „Leben" schon eo ipso Zusammen-leben meint.

§ 3. Vier Grundbedeutungen von „Leben" und deren Zusammenhang.

Wir fragen daher, welcher Begriff von „Leben" so etwas wie Mitwelt anzeigt und woran die sachliche Verweisung auf Mitwelt sprachlich ablesbar ist. Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine vorläufige Auseinanderlegung der wichtigsten Bedeutungsrichtungen von „Leben".

„Leben" artikuliert sich in vierfacher Richtung:

1. Leben bedeutet zunächst das Lebendige im Sinne des nur überhaupt Belebten, im Unterschied zum Unbelebten oder Toten. Wir fixieren diese Bedeutungsrichtung mit dem Terminus: biologisches Leben. „Das" Leben in dieser Bedeutung ist ein neutrales im Sinne der persönlichen Unbestimmtheit bloßer Lebewesen.

2. Ein Titel wie: „Das Leben Schleiermachers" meint kein biologisch-neutrales Lebewesen, dem dann der Name „Schleiermacher" zufällt, sondern umgekehrt bestimmt der persönliche Eigenname den Sinn dieser Art von Leben. Weil sich ein solches Leben und nur ein solches biographisch und selbstbiographisch aussprechen kann, fixieren wir diese Bedeutung von Leben als biographisches Leben. Eigentlich biographisch ist das Leben in der ersten Person singularis, das je eigene Leben des Menschen.

Digitized by Google

Zwar kommt der Mensch gleich wie ein Tier als unpersönlich namenloses Lebewesen zur Welt; aber die Art und Weise seines vitalen[1]) Daseins ist doch von Anfang bis zu Ende anthropologisch vorbestimmt. Ihrer eigenen „Natur" nach sind die vitalen Grundlagen des menschlichen Lebens zwar unpersönlich und insofern biographisch nicht faßbar, aber als Grundlagen menschlichen Lebens denaturiert, nicht „rein" natürlich. Alle Äußerungen der Vitalität, deren stärkste die generelle geschlechtliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens ist, haben eo ipso anthropologische Bedeutung[2]). In der Nachfolge Schopenhauers hat Nietzsche das vitale Triebleben im Menschen bis in seine „geistigen" und „moralischen" Verkleidungen hinein verfolgt; aber diese seine Untersuchungsrichtung ist nur die Kehrseite davon, daß das Geistige und Moralische (als spezifischer Ausdruck für Menschliches genommen) ebensosehr die natürliche Vitalität des Menschen bestimmen kann. Das prinzipiell Fragwürdige ist dabei nicht der ontische Vorrang des einen oder des andern (Natur oder Geist), sondern ihre problematische Einheit im Menschen[3]), wie sie bereits im Begriff des menschlichen-Lebens

[1]) Wir gebrauchen den Ausdruck „vital" im Unterschied zum Leben der natürlichen Lebewesen in der ausschließlichen Beziehung auf den Menschen als Lebewesen.

[2]) Indem sich einer in der „Entwicklungszeit", seiner Geschlechtlichkeit bewußt wird, wird er sich damit zugleich seiner selbst bewußt. Auf diese ebenso „natürliche" wie „existenzielle" Lebenszeit muß die Analyse des sog. „Selbstbewußtseins" — dessen Extrem die philosophische „Reflexion" ist — zurückgreifen, wenn sie wirklich „verstehen" und nicht nur „deuten" will.

[3]) Dilthey, welcher davon ausging, daß er gegen die Methode naturwissenschaftlichen Erklärens die für alle Geisteswissenschaften grundlegende Methode des Verstehens ausbildete, erkannte — nachdem er diese Arbeit hinter sich gebracht hatte — die Notwendigkeit sein Prinzip zu erweitern; denn der menschliche Lebenszusammenhang sei schon „Natur" und „Geist" zugleich. Das Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften sei daher „weder ein Verhältnis von Realitäten, noch ein solches von Methoden. Aus beiden zusammen entsteht die Frage der Philosophie, welches Lebensverhalten aus der so erfaßten Wahrheit sich ergibt, das realisierbar wäre. Die Antwort ist vom Zusammennehmen der Natur- und Geisteswissenschaften abhängig. Auf ein solches kann also mein Buch nicht verzichten, wenn es ein Resultat für die Gegenwart haben soll. Es fordert das aber eine prinzipielle Auseinandersetzung. Mit einem System hat das nichts zu tun". (Gesammelte Werke VII, S. 276). „Diese Systeme nützen nichts. Was wir brauchen, ist die innere Beziehung dieser beiden Welten in uns zu erfassen. Wie wir wechselnde Ansichten der Welt durchlaufen, bald als Natur uns fühlen, dunkel, voll von Instinkten. erdmäßig gebunden usw.", sc. bald als geistig klare, uns verständliche Menschen (VII, S. 277). (Die Sperrungen stammen vom Verf.) Vgl.: Jaspers Vorwort zu „Strindberg und van Gogh", Berlin, Springer 1926, wo als philosophisches Grundproblem die Grenze bezeichnet wird, an welcher der Mensch zufolge physicher Prozesse un-verständlich wird.

Digitized by Google

liegt. So bewies sich z. B. Nietzsche selbst zuerst die Stärke seines geistigen Willens zum Leben gegenüber der Schwäche seiner Vitalität, aber „das" Leben bewies ihm schließlich die Schwäche seines starken Geistes. An sich sind weder die natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens, noch seine „geistigen Grundlagen" in eindeutig-fundierender Weise „grundlegend" — aber für beide ist fundamental die ontologische Doppelnatur des Menschen als eines weder natürlichen noch geistigen, sondern un-natürlichen Wesens[1]). Die psychoanalytische Bezeichnung des natürlichen Trieblebens als eines un-bewußten Lebens ist daher methodisch positiver als der völlig unbestimmte Schichtenbegriff einer „Vitalität", der eine regionale Eindeutigkeit des Vitalen vortäuscht, welche die Vitalität des Menschen nicht hat. Der Begriff des Un-bewußten zeigt doch immerhin die konstitutionelle Zweideutigkeit des menschlichen Daseins an. Wäre das menschliche Leben von einheitlicher Seinsart, so wäre es überhaupt kein mögliches „Problem", es wäre dann fraglos wie alles Eindeutige. Es wird sich uns späterhin bei der Erörterung des praktischen Vernunftprinzips von Kant zeigen, wie sich diese ontologische Zweideutigkeit des menschlichen Lebens im Miteinandersein verschärft und darin das Problem einer „Moral" entspringen läßt[2]). „Sinnlichkeit und Verstand", „Neigung und Pflicht", natürliche und christliche Interpretation der Liebe — das sind nur verschiedene Ausdrücke für die grundsätzliche Zwiespältigkeit der menschlichen „Natur". Das Christentum hat nicht, wie Nietzsche sagt, diesen Zwiespalt in die Natur des Menschen hineingetragen, sondern ihn nur verschärft herausgestellt.

Daß dieses zweideutige Lebewesen „Mensch" schon bei seiner Geburt, also lange bevor es sich selbst zu eigen ist und seines eigenen Namens mächtig ist, einen solchen eigenen Eigennamen erhält, dieser Akt der Benennung ist zwar zunächst eine äußere Namengebung, der Idee nach aber doch wesentlich. Denn schon als ein noch völlig unselbständiges, seinen Eltern zugehöriges Lebewesen, ist ein Lebewesen dieser Art zum eigenen selbständigen Leben mit eigenem Namen vorbestimmt. Andererseits sind die quasi-persönlichen Eigennamen von Tieren nur der Widerschein dessen, daß diese Tiere als „Haustiere"

[1]) s. des Verfassers Kritik und Besprechung von L. Klages, „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches", Philos. Almanach des Reichl-Verlags, 1927. — vgl. neuerdings M. Scheler, „Die Sonderstellung des Menschen" in „Mensch und Erde", Darmstadt 1927.

[2]) s. S. 139ff.

Digitized by Google

Tiere des Menschen sind und infolgedessen eine anthropomorphe aber keine anthropologische Bedeutung gewinnen können. Dem Tier wird sein Eigenname vom Menschen zugesprochen, dem Menschen kommt er zu.

So sehr also innerhalb des menschlichen Lebens ein innerer Verständniszusammenhang besteht zwischen dem Biologischen bzw. Tierischen (1) und dem spezifisch Anthropologischen bzw. Biographischen (2) — weil sich das Biologische anthropologisch als Vitalität bestimmt — so wenig läßt sich doch ein genuines Verständnis des selbständigen Lebens der Tiere auf einem rein reduktiven Weg, vom Menschen her, gewinnen. Es ist nicht nur sinnwidrig, die Menschlichkeit des Menschen von seiner tierischen Deszendenz her verstehen zu wollen[1]), sondern es wäre ebenso sinnwidrig die Tierheit eines Tieres vom Menschen her verstehen zu wollen. Das Verständnis der Welt und des Daseins eines Tieres durch „privative Reduktion"[2]) von der Welt des menschlichen Daseins her — nach dem Hegelschen Grundsatz: „Die Wahrheit des Tieres ist der Mensch"[3]) — kann vom Tier nicht mehr und nicht weniger verstehen als das Menschliche und Un-menschliche seines Daseins, aber nicht sein Dasein in seiner ihm eigentümlichen Eigenart. Weil das Tier in seiner Art zu sein von gänzlich anderer Art ist als der Mensch, kann dieser Sprung nur übersprungen werden. Ein genuines Verständnis eines Tieres in seiner Tierheit ist daher nur möglich, wenn es dem Menschen möglich ist, sich sprunghaft in ein solches andersartiges Dasein hineinzuversetzen. Daß es eine solche Transposition (und nicht nur Supposition) nicht bloß in andere Menschen, sondern auch in Tiere gibt, macht die mögliche Eindringlichkeit ihrer künstlerischen Erfassung zum mindesten wahrscheinlich[4]).

3. Die genauere Beachtung des biographischen Lebens in seiner äußeren Kennzeichnung durch den persönlichen Eigennamen führt zu der von uns gesuchten Bedeutung vom Leben als Zusammenleben oder „Miteinandersein". Der biographisch relevante Eigenname ist nämlich nur scheinbar des Menschen eigener Name und dies sowohl in Hinsicht auf den Vornamen oder Rufnamen wie auf den Zunamen. Der sogenannte Zuname ist allgemeiner Familien-

[1]) s. Scheler, „Zur Idee des Menschen", Abhdlgn. u. Aufs. 1915, I, S. 317.
[2]) s. Heidegger, „Sein und Zeit", S. 49 u. 57; § 49.
[3]) s. Feuerbachs Kritik dieses Satzes in II, S. 186 ff.
[4]) s. S. 125 ff. über das „unlogische" Einanderverstehen.

Digitized by Google

name und entstammt bei uns dem väterlichen Geschlecht, also einer bestimmten geschichtlichen Mitwelt. Der Name „Schleiermacher" ist nicht Friedrich Schleiermacher in seiner persönlichen Einzigartigkeit zu eigen[1]) — und zwar abgesehen von der zumeist familiengeschichtlichen Herkunft auch dieses Namens. Gesetzt, Eltern wählten mit Absicht für ihr Kind einen geschichtlich völlig unbelasteten Rufnamen, der nur ihm und keinem andern zukommt, so führt es fortan diesen Namen doch nie um seiner selbst willen, sondern um der andern willen, als etwas, wobei man von anderen gerufen werden kann, wodurch man sich vor anderen legitimieren kann, womit man sich für andere unterzeichnen kann usw. Wer seinen Namen ablegt, den zwingt in unausdrücklicher Weise sein Dasein in der Mitwelt, aber nicht sein eigenes, sich einen anderen Namen zuzulegen[2]). Der sogenannte Eigenname ist also in beiden Fällen ein Fremdname, ein zunächst von anderen gegebener und für andere bestimmter Name. Der wahre Eigenname einer Person ist ausschließlich das persönliche Fürwort der ersten Person: „Ich". Nur dieses sogenannte Pro-nomen ist jedem je zu eigen. Das verallgemeinernde „Das Ich" oder „Der Ich" ist ebenso wie „Das Du" eine sinnwidrige Redeweise, denn „Ich ist nur als „bin", d. h. als je eigene erste Person. Der beste Beweis für die Uneigentlichkeit auch des Rufnamens für einen selbst ist die unwillkürliche Antwort mit „ich" (bin da) auf die Frage eines andern, wer da sei. Denn ursprünglich ist man nur anderen unter seinem eigenen Namen bekannt, sich selbst darunter aber fremd. Dem widerspricht nicht, sondern das beweist geradezu die bekannte Tatsache, daß Kinder zunächst von sich mit Namen sprechen. Denn dies ist ihnen gerade deshalb möglich und natürlich, weil sie für sich noch gar kein Ich sind und sich daher auch gar nicht selbst

[1]) Dagegen beruht das Zueinanderpassen bzw. -Nichtpassen von Namen und Namensträgern auf einer möglichen Bedeutungsverwandtschaft von Wortklang und Wortbedeutung. „Emma" paßt z. B. schlecht für eine hagere, bösartige, schwarze Person, weil „Emma" gleichsam selbst wie etwas Gutmütig-Rundliches klingt. s. Humboldt, ges. Schriften Bd. V, S. 429 ff.; vgl. H. Ammann, „Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung I,2"; vgl. a. die geistreichen Spekulationen über die unmittelbare Sachbedeutung von Wortklängen in Balzacs „Louis Lambert" u. in Marcel Proust „Der Weg zu Swann", II. Bd., S. 283 ff. „Ortsnamen; von Namen überhaupt".

[2]) Wie sich einer zufällige Umstände zunutze macht, um sich völlig aus seiner bisherigen Mitwelt herauszulösen, unter einem angenommenen neuen Namen weiter lebt und dann einfach dadurch, daß er in der Welt bleibt, gezwungen wird, der Mitwelt bis ins Einzelste seiner Lebensführung — schon allein durch Annahme eines neuen Namens! — Rechnung zu tragen, dies ist das geistvoll durchgeführte Motiv des philosophischen Romans von Pirandello: „Il fu Mattia Pascal".

Digitized by Google

entfremden müssen, um von sich namentlich, in der dritten Person, sprechen zu können. Dagegen bedeutet für den, der schon in der Weise des „Ich bin" ist, jede namentliche Selbstbezeichnung — wie sie z. B. beim Sichvorstellen in der Gesellschaft üblich ist — eine künstliche Selbstentfremdung; denn sich selbst namentlich vorstellend, spricht man von sich wie von einem andern, obgleich man es doch selbst ist[1]). Aus diesem den Eigennamen eines Menschen bestimmenden Lebenszusammenhang mit Anderen ist auch der Sinn desjenigen „Lebens" zu entnehmen, welches das Thema einer Biographie ist. „Das Leben Schleiermachers" meint zwar zunächst Schleiermachers individuellen Lebenslauf als eine auf sich beruhende „Lebenseinheit"; dieses Leben wäre aber gar kein Leben und erst recht kein Gegenstand einer Biographie gewesen, wenn es nicht wesentlich mit Anderen gelebt, von Anderen gelernt und auf Andere gewirkt hätte. Wie die Biographie „eine literarische Form des Verstehens von fremden Leben ist" (Dilthey ges. Werke VII, S. 247), so ist auch das biographisch dargestellte Leben selbst bis in das einzelste seiner Lebensäußerungen hinein bestimmt durch die vor allem zeitgenössischen Lebens-verhältnisse des Individuums. Die Frage, wer denn dieses Leben ist, welches „das Leben" Schleiermachers ausmacht, beantwortet sich aus dem Lebens-Verhältnis dieses Einen zu Anderen, ihrem Miteinander. Im mit-einander-sein neutralisiert sich das Leben des Individuums zur unbestimmt-bestimmten Lebendigkeit des Lebens. Wir sind das Leben. Der Lebenszusammenhang des Individuums mit Anderen bildet eine eigene Art von Leben aus und diese Neutralisierung des individuellen Daseins im Miteinandersein bekundet sich in nichts anderem als in dem sachlich neutralen Sinn des sprachlich neutralen Artikels: das Leben. Auf dieses ursprünglich neutralisierte Leben im Miteinandersein zielen alle Ausdrücke wie: Lebenserfahrung, Kenntnis des Lebens, den Anforderungen des Lebens genügen usw. Das Leben, von dem man im Sinne dieser Ausdrücke Erfahrung und Kenntnis hat und dem man genügen kann, ist nicht das je eigene, sondern das Leben in der Bedeutungsrichtung (3) des Miteinanderseins. Als Einzelner kann einer von diesem Leben überhaupt keine Erfahrung und Kenntnis haben. So ist auch Goethes Tasso-Vers: „Nur das Leben lehret jedem, was er sei", aus dem vorangehenden zu verstehen: „Der Mensch er-

[1]) Vgl. F. Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten", Fragment 14, sowie 3 u. 4.

Digitized by Google

kennt sich nur im Menschen". Die Frage, wer das Leben sei, welches jedem lehrt, was er sei, beantwortet sich also aus dem Zusammenleben der Menschen.

4. Es wurde früher gesagt, daß Schleiermachers menschliche Persönlichkeit dem Lebewesen Schleiermacher allererst Namen und „Sinn" gebe. Sinn besagte dabei aber nicht mehr als Eigenbedeutung. Auf Grund der bloßen Tatsache, daß ein Lebewesen ein Mensch ist, ist es zwar für sich wie für andere von Bedeutung, aber es hat darum noch nicht ohne weiteres „Sinn". Menschliches Leben bestimmt sich also letztlich und existenziell zuerst in der Bedeutungsrichtung: sinnvoll — sinnlos. Daß der Mensch überhaupt nach dem Sinn seines Lebens als solchem fragen kann — und nur weil er dies kann, gibt es so etwas wie Sinn des Lebens — das besagt, daß es grundsätzlich problematisch ist. Fragwürdig ist das menschliche Leben aber deshalb von Grund aus, weil es ontologisch zweideutig und damit deutbar ist. Die Zweideutigkeit wurde im Vorangehenden aus seiner „un-natürlichen" Seinsverfassung abgeleitet und der radikale Ausdruck seiner fragwürdig-zweideutigen Unnatürlichkeit ist die dem Menschen spezifische Möglichkeit des Selbstmords, in dem die Frage nach dem Sinn zum negativen Ausdruck kommt. Ein eindeutig natürliches Lebewesen kann sein eigenes Leben nicht verneinen, weil ihm mit der Zwiespältigkeit seiner Seinsverfassung die Freiheit zu sich selbst und damit von sich selbst fehlt. Indem es rein von Natur aus lebt, kann es auch nur natürlich sterben. Indem es ist, hat es auch schon zu sein. Der Mensch hat aber damit, daß er am Leben ist, noch nicht eo ipso zu sein. Und weil sein natürliches am-Leben-sein nicht schon ohne weiteres mit seinem Sein-wollen zusammenfällt, er sein natürliches Dasein kraft seiner geistigen Existenz verneinen kann, kann er in gesicherter Weise auch nur leben, sofern er sein will. Ausdrücklich sein Leben sein wollen, bedeutet: Gegebenes übernehmen. In dieser Verdoppelung seines Daseins vermag sich der Mensch vor dessen ursprünglicher Zwiespältigkeit zu sichern; er bejaht für sich, was an sich schon da ist. Schopenhauers und Nietzsches Frage nach der Verneinung bzw. Bejahung des Lebens — wobei sich jeder der beiden faktisch umgekehrt zu seiner Theorie verhielt — ist somit ein echtes Problem, welches aber aus der gedoppelten Seinsart des Menschen grundsätzlich zu exponieren ist. Nur weil ich schon lebe, kann ich mein Dasein sein wollen, aber ich kann auch nur leben, sofern ich sein will.

Digitized by Google

Im wirklichen Sterben lebt sich das menschliche Dasein auf natürliche Weise, wenn auch unter Umständen durch eine unnatürliche Veranlassung, zu Ende. Im möglichen „Sein-zum-Ende“ [1]) vollzieht sich — mit einem Ausdruck Kierkegaards gesprochen — eine unnatürliche „Existierkunst“. Aber der Gedanke an den Selbstmord ist eine dem Menschen natürliche Unnatürlichkeit. Nur in ihm liegt auch die wirkliche Möglichkeit zu einer wirklichen Entscheidung des Menschen für oder gegen sein Leben. Eine positive Entscheidung kann die Philosophie dafür nicht voraussetzen. Sie hat es auch nicht jederzeit getan. Der Selbstmord war von der Stoa an bis zu Hume, Kant, Schopenhauer und Nietzsche ein legitimes Grundproblem der philosophischen Existenz. Und die jeweilige Stellung eines Philosophen zur Frage des Selbstmords ist der sicherste Index für seine Auffassung vom menschlichen Leben als solchem. Entschieden werden kann diese Frage jeweils nur von einem „Ich selbst“. Entschieden wird dabei über das menschliche „Leben“ und entscheiden kann ich selbst über mein eigenes Leben nur deshalb, weil ich damit, daß ich lebe, noch nicht eo ipso zu sein habe. Ob menschliches Leben dazu verpflichtet ist zu sein und warum — dies aufzuweisen hat in prinzipieller Weise Kant versucht. Er begründet die Sinnwidrigkeit des Selbstmords der Tendenz nach ontologisch aus dem Unterschied von Person-sein und Sache-sein. Der Selbstmörder disponiere über sich wie über eine Sache und handle damit gegen den Sinn seines personhaften Daseins. Hume hat dagegen den Selbstmord als eine Tat der Freiheit zu rechtfertigen versucht.

§ 4. Der Aufweis, daß „Welt“ und „Leben“ Mitwelt bedeuten, findet bei Dilthey eine Bewährung.

Dilthey [2]) orientiert die Begriffe Welt und Leben sachgemäß an der Mitwelt. „Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen“ (S. 291). In diesem Leitsatz finden sich zwei Unterscheidungen, die für Diltheys gesamte Arbeit eine prinzipielle Bedeutung haben: Welt und Leben; Einzelmensch und geschichtlicher Mensch.

[1]) s. Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 255 ff.

[2]) Die Seitenzahlen der folgenden Zitate beziehen sich insgesamt auf ges. Werke, Band VII.

Digitized by Google

Die Unterscheidung des Lebens von der Welt bezieht sich in diesem Leitsatz auf die „äußere" Welt im Sinne der natürlichen Umwelt. Unsere eigentliche Welt sei aber die sinnvolle, verständliche „Menschenwelt". „Leben" gebraucht D. in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf diese Menschenwelt. (S. 228). „Denn diese unsere Welt ist die Gesellschaft, nicht aber die Natur. Die Natur ist uns stumm, und nur zuweilen fliegt ein Schimmer von Leben und Innerlichkeit über sie vermöge der Macht unserer Imagination; ... darum hat auch die Natur für uns den Ausdruck erhabener Ruhe. Dagegen in dem Spiel der Wechselwirkungen der Gesellschaft sind alle unsere Affekte gegenwärtig..." (V, S. 61)[1]. Unter dieser Menschenwelt versteht D. die Welt, wie sie sich — unter den Bedingungen der äußeren Welt — ausbildet in „der Wechselwirkung zwischen Personen". Er definiert das Leben direkt als: „Wechselwirkung der Lebenseinheiten". Er versteht also das menschliche Leben als einen zweifachen „Lebens-Zusammenhang". Leben bedeutet 1. den Lebenszusammenhang der individuellen Lebenseinheit als solcher, welcher Lebenszusammenhang der ursprünglichste — „die Urzelle der Geschichte" — sei (S. 246, 256, 258); aus ihm ergebe sich die hermeneutische Bedeutung der Biographie und Selbstbiographie (S. 199). Und 2. den Lebenszusammenhang des Individuums mit anderen Lebenseinheiten, mit denen es in „Wechselwirkung" zusammenlebt. Der Lebenszusammenhang hat also eine singulare und plurale Bedeutung, die sich aber nicht auf verschiedene Subjekte verteilen, sondern „das" Leben eines jeden ausmachen. Wechselwirkung dürfe dabei nicht naturwissenschaftlich verstanden werden; gemeint ist damit ein verständliches „Lebensverhältnis zwischen Personen". Impuls und Widerstand, Wirken und Leiden, Gehemmt- und Gefördertwerden sind davon Ausdrücke. Auch wenn sich das Individuum auf sich allein zurückzieht, entzieht es sich damit vorgängig maßgebenden „Lebensverhältnissen" (S. 238/9). Alle Geisteswissenschaften beziehen sich auf diese Verhältnisse der Menschen zueinander und weiterhin zur äußeren Natur (S. 70). Das „Leben ist ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang". Diese „große Tatsache" — es ist keine andere als die ebenso selbstverständliche wie philosophisch bislang unwirksam gebliebene Bestimmtheit des Daseins als eines zeitgeschichtlichen Miteinanderseins — sei der Ausgangspunkt nicht nur der Geisteswissen-

[1] Vgl. dagegen Hölderlins Gedicht: „Die Jugend", (Da ich ein Knabe war...).

Digitized by Google

schaften, sondern auch der Philosophie (S. 131). Aber es komme darauf an, hinter ihre wissenschaftliche Bearbeitung zurückzugehen und sie in ihrer elementaren Struktur zu erfassen. So bestimme sich z. B. alltäglich die Befindlichkeit des Individuums aus seinen Verhältnissen zu anderen. Seine Befindlichkeit wird ständig durch Andere bestimmt und gestimmt[1]).

Auf dem Boden dieses so gesehenen Lebenszusammenhangs der Lebenseinheiten entwickelt Dilthey seine Theorie von den Stufen des Verstehens, sc. Anderer (S. 205 ff.). Immer gelte der formale Grundsatz: Verständnis meiner Selbst und Anderer stehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Ich verstehe Andere aus den Erlebensmöglichkeiten meiner Selbst (S. 259); „das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du" (S. 191) — aber ich entwickle zugleich meine eigenen Lebensmöglichkeiten und deren Verständnis im Verstehen anderer. Das eine wie das andere ist nur möglich auf Grund der „Voraussetzung einer Gemeinsamkeit" oder Zusammengehörigkeit, gemeinsamer Bildung, Sympathien, Pflichten usw. (S. 141). Schon die bloße Kenntnis der Bedeutung von Worten setzt solche Gemeinsamkeit, nämlich Sprachgemeinschaft, voraus (S. 209) und das Miteinandersein bildet andererseits Gemeinsamkeit aus. Dieses sich gegenseitig verstehende Zusammenleben mit anderen gibt der jeweils eigenen Lebenserfahrung allererst den Charakter einer wirklichen „Lebenserfahrung" (S. 132).

Die historische Objektivierung dessen, was den Individuen, in Wirklichkeit oder möglicherweise, gemeinsam ist, bezeichnet Dilthey als „objektiven Geist" (S. 208). Dessen Gebiet reiche von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs usw. bis zur Philosophie. Er bestimmt den Menschen von Kindheit an wesentlich. Er ist das Medium, in dem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen vollzieht. „Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich". Jedes Gemach, in dem Sitze angeordnet sind, ist uns verständlich aus der Gemeinsamkeit einer menschlichen Lebensordnung. Nur so orientiert sich das Individuum in der Welt als einer gemeinsamen Welt (S. 208). Ich lerne aber nicht nur auf Grund des Miteinanderseins die Welt verstehen, sondern ich versichere mich auch meines selbst-erworbenen Verständnisses von etwas durch die Art und Weise,

[1]) „Die größte Ursache ... des Wohl- oder Übelbefindens ... liegt in dem Verhältnis mit anderen Menschen," Kant, „Eine Vorlesung über Ethik", S. 182.

Digitized by Google

wie es andere verstehen. „In den Geisteswissenschaften ist ... alles durch das Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit bestimmt" (S. 143). Das eigene Leben und Erleben erweitert und berichtigt sich im Verständnis anderer Personen, wie andererseits die anderen Personen verstanden werden vermittels der eigenen Erlebnisse (S. 145). Die Analysis des Lebens hat daher zu ihrer Realität „die ganze Extension der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt in der ganzen Intensität des anthropologischen Wissens" (S. 276).

Wenn Dilthey demnach seine Philosophie als „Philosophie der Selbstbesinnung" (S. 347) bezeichnet, so versteht er unter Selbstbesinnung kein sich-selbst-offenbar-werden-wollen eines auf sich vereinzelten Daseins — sie selbst-süchtig vollzogen zu haben, darin sieht D. den großen Irrtum Nietzsches (S. 250 und S. 279; Bd. IV. S. 528ff) — sondern geschichtliche Selbstbesinnung. Wenn D. aber der Selbstbesinnung des geschichtlichen Menschen diejenige des „Einzelmenschen" gegenüberstellt, so geht daraus hervor, daß sein Begriff des Geschichtlichseins in einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem des Miteinanderseins steht. D. spricht terminologisch von der „gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit". Daß der Mensch „bis in nicht mehr erforschbare Tiefen seines Selbst" (S. 278) ein geschichtliches Wesen sei, das bedeutet ihm nicht, daß die endliche Existenz des Einzelnen zeitlich sondern daß jedes Individuum zeit-genössisch bestimmt sei[1]). Sein Satz, Nietzsche habe in der Art seiner Selbstbesinnung verkannt, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen sei, will somit primär nichts anderes besagen als die in ihrer zweiten Hälfte schon zitierten Tasso-Verse Goethes:

> Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
> Erkennen; denn er mißt nach eignem Maß
> Sich bald zu klein und leider oft zu groß.
> Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur
> Das Leben lehret jedem, was er sei[2]).

[1]) Der Begriff der Generation (Bd. V, S. 37) ist daher Diltheys geschichtlicher Grundbegriff; er inbegreift in einheitlicher Weise die Zeitlichkeit des Lebens und das Zusammenleben.

[2]) Vgl. Goethes Aufsatz „Bedeutendes Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort", Inselausgabe, Bd. 6, S. 478. -

Das „geistreiche Wort", worauf Goethes Aufsatz Bezug nimmt, ist, daß sein Denken „gegenständlich" sei. „Hierbei bekenn' ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: ‚erkenne dich selbst!' immer verdächtig

Digitized by Google

„Das" Leben ist sonach für Dilthey wie für Goethe — ebenso wie die „Welt" — eine humane Kategorie. Sie zeigt an die Lebensverhältnisse des Miteinanderseins, kraft derer sich die Selbstbesinnung sowohl erweitert wie begrenzt.

§ 5. Der Vorschein der Mitwelt in der Umwelt.

a) als Werkwelt.

Bezeichnen wir die Welt, die nicht eigentlich mit uns, sondern um uns lebt, zuhanden und vorhanden ist, als Umwelt im weitesten Sinn, so gliedert sich die Frage nach dem zum-Vorschein-Kommen der Mitwelt in der Umwelt zweifach: 1. Wie kommen menschliche Lebensverhältnisse in der natürlich belebten Umwelt zum Vorschein? Und 2. Wie kommen menschliche Lebensverhältnisse in der vom Menschen verfertigten Werkwelt zum Vorschein? So offensichtlich die konstitutive Bedeutung der Mitwelt für das faktische Sein und Verständnis der Werkwelt ist, so wenig offenbar ist sie für das Verständnis der natürlich belebten, selbständigen Umwelt.

Wir beginnen deshalb mit der zweiten Frage und referieren zunächst analytisch, was Dilthey dazu vorgebracht hat[1]) (Ges. Werke VII, S. 207 und S. 243): Das Verstehen anderer Menschen erwächst zuerst in den Interessen des praktischen Lebens. Hier sind die Menschen aufeinander angewiesen, sie müssen sich einander verständlich machen um dessentwillen, was sie gemeinsam treiben. Einfache Handlungen wie das Hantieren mit Werkzeug, z. B. das Sägen von Holz werden verständlich, sofern ihr Zweck verstanden wird. Ein

vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren . . . wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf. Am allerfördersamsten aber sind unsere Nebenmenschen, welche den Vorteil haben, uns mit der Welt aus ihrem Standpunkt zu vergleichen und daher nähere Kenntnis von uns zu erlangen, als wir selbst gewinnen mögen. Ich habe daher in reiferen Jahren große Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte. Widersacher kommen nicht in Betracht . . .; sie verwerfen die Zwecke, nach welchen mein Tun gerichtet ist, und die Mittel dazu achten sie für ebensoviel falsches Bestreben. Ich weise sie daher ab und ignoriere sie; denn sie können mich nicht fördern, und das ist's, worauf im Leben alles ankommt. Von Freunden aber lasse ich mich ebenso gern bedingen als ins Unendliche hinweisen, stets merk' ich auf sie mit reinem Zutrauen zu wahrhafter Erbauung."

[1]) In dieselbe Richtung führend aber weit eindringlicher durchgeführt ist die grundsätzliche phänomenologische Analyse der „Werkwelt" in M. Heideggers „Sein und Zeit", S. 66 ff.

Digitized by Google

Rückgang auf den ganzen Lebenszusamenhang, aus dem ein solcher Zweck entspringt, ist dabei nicht erforderlich. Die Möbel eines Zimmers haben ihre Verständlichkeit aus ihrem mittelbaren Bezug zu einem menschlichen Leben, dem sie als Einrichtung zugehören. Sieht man von dieser sie zum Sein und Verständnis bringenden Zugehörigkeit ab, so könnten sie auch „kreuz und quer" stehen. An ihnen selbst haben Möbel keine bestimmte Anordnung. „Wie anders ist das in der Geschichte des menschlichen Lebens", wo nämlich alles innerlich, in unmittelbar verständlicher Weise aufeinander bezogen ist, wo alles gemäß den verschiedenen Lebensinteressen der verschiedenen Lebensverhältnisse zueinander gehört.

Strukturell ist diesen Sätzen folgendes zu entnehmen:

1. Das Miteinandersein ist seinerseits zumeist werkhaft (sachlich) vermittelt. Es ist zumeist kein unmittelbar „persönliches" Verhältnis von Ich und Du, worin der Zweck des Zusamenseins in ihm selbst liegt, worin Du selbst der Zweck meines mit-dir-seins bist, nur vermittelt durch Empfindung und Sprache.

2. In diesem werkhaft (sachlich) geeinten Zusammensein versteht der eine den andern aus dem Wozu — dem sachlichen „Zweck" — ihres Zusammenseins. Erst eine hierin auftretende Unverständlichkeit motiviert einen Rückgang in einen weiteren Lebenszusammenhang. Zunächst ist man einander nicht mehr und nicht weniger bekannt und zugänglich, als es der jeweilige Zweck, das Wozu eines Zusammenseins erfordert.

3. Ineins damit wird das „Mittel" zum Zweck der gemeinsamen Verrichtung, dasjenige mittels dessen oder Womit ein Werk verrichtet wird, das Werkzeug, aus dem Wozu (es dem Menschen dient) verstanden. Was eine Säge oder ein Sessel sind, versteht sich aus dem Wozu — sie da sind: zum Sägen, zum Sitzen. Wer nicht zu sitzen weiß, versteht auch keinen Sitz. Das Wozu seines Daseins bestimmt ein dazu verfertigtes Zeug als Fertiges bis ins einzelste seiner Anordnung, seiner Gestalt, seines Materials, und sei es auch nur privativ im Sinne der Unzweckmäßigkeit.

4. In dieser sachlich ausgeprägten Zweckmäßigkeit des fertigen Zeugs kommt wiederum zum Vorschein die ursprüngliche Abzweckung des Zeugs auf seine Erzeuger, die Mitwelt, für deren sachliche Zwecke es da ist.

Weil sich aber der menschliche Zweck solchen Zeugs sachlich ausprägt, ist z. B. ein Sessel schon ohne ausdrücklichen

Digitized by Google

Rekurs auf die dazu gehörige Mitwelt als Sessel verständlich. Im Unterschied zu einer bloß ad hoc verwendeten Kiste ist ein richtiger Sessel schon an ihm selbst als (menschlicher) Sitz verständlich. „Äußerlich" ist einem richtigen Sessel der Zweck, welchen der Mensch mit ihm verbindet, also gerade nicht. Vielmehr ist einem zweckmäßig verfertigten und gebrauchten Zeug der menschliche Zweck sachlich so sehr zu eigen, daß der Mensch, als der eigentliche Zweck des ganzen Zeugs, zunächst gerade nicht zum Vorschein kommt. Weil aber jedes ausgeprägt zweckmäßig Seiende durch und durch zweck-mäßig ist, ist es auch ganz und gar an den zwecksetzenden Menschen verwiesen. Je zweckmäßiger ein Zeug ist, desto mehr verrät es vom Menschen und dessen Zwecken und umgekehrt; z. B. ist dem Wasser, obgleich es auch zu einem bestimmten Zweck — zum Trinken — da sein kann, dieser menschliche Zweck in der Tat „äußerlich"; das Trinken bestimmt das Trink-Wasser nicht in seiner selbständigen Natur, wohl aber ein Trinkgefäß. Das Wasser verrät daher auch nichts vom Menschen und seinen Zwecken. „Kreuz und quer" stehen können Möbel — z. B. Tisch und Sessel — also nicht etwa deshalb, weil ihnen ihr Zweck „äußerlich" wäre, sondern gerade deshalb, weil Tisch und Sessel an ihnen selbst in bestimmter Weise zusammengehören, können sie auch in unzusammengehörender Weise zueinander stehen. Ein Tisch, der auf seiner Platte ruht, steht im Widersinn zu seinem ausgeprägten Tisch-sein, weshalb man mit Recht sagt, er selbst stehe verkehrt.

Äußerlich ist dem Zeug seine Zweckmäßigkeit aber prinzipiell insofern, als die zwar an ihm selbst ausgeprägte Zweckmäßigkeit doch nicht aus ihm selbst entspringt. Der ursprüngliche Zweck von Tisch und Sessel, ihre Abzweckung, liegt in der zugehörigen Mitwelt, die allein sich „zu Tische setzen" kann.

Dagegen entspringen die mehr oder minder ausgeprägten menschlichen Zusammengehörigkeiten von Menschen — z. B. von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Offizier und Unteroffizier, Arbeitgeber und Arbeiter — aus diesen selbst. Sie sind daher eo ipso „ursprüngliche", das heißt aus sich selbst entspringende Zusammengehörigkeiten, ganz abgesehen von der Verbindlichkeit und Eigentlichkeit solch ursprünglichen Zueinandergehörens.

5. Auf eine direktere aber auch unverbindlichere Weise verweist die Werkwelt auf die Mitwelt durch ihre Zugehörigkeit zu dieser in

Digitized by Google

einem weiteren Sinn, nämlich durch eine solche, die nicht mehr ihrer ausgeprägten Zweckmäßigkeit entspringt, sondern dazu kommt. Während ein ausgeprägter Schreibtisch gerade zufolge der werkhaften Verbindlichkeit des menschlichen Zwecks nicht unmittelbar auf einen Schreibenden verweist, bezieht sich das Zeug unmittelbar auf eine Mitwelt, wenn es unter Bestimmungen zur Hand kommt, die ihm an sich äußerlich sind, wie z. B.: gekauft bei..., besorgt durch..., ererbt von.... So kann ein Tisch durch die Menschen, welche an ihm zusammen gesessen oder geschrieben haben eine geschichtliche Bedeutung gewinnen. Zunächst war so etwas wie Herders Schreibtisch ein bloßer Tisch zum Schreiben, er wurde aber geschichtlich bedeutsam, weil einer wie Herder an ihm geschrieben hat.

6. Die Mitwelt kommt aber noch in einer viel eindringlicheren Weise an der Umwelt und in ihr zum Vorschein — nämlich nicht nur mit dieser, sondern für sich selbst und mit ihr präsentiert sich dann „Umwelt" in der Bedeutung von menschlicher Umgebung. Und diese Begegnisweise — nicht der Mitwelt in und aus der Umwelt, sondern der Umwelt in und aus der Mitwelt — ist die ursprünglichste, weil der Mensch dem Menschen primär überhaupt nicht in der Welt und aus ihr her, sondern die Welt „in den Menschen" und aus diesen her anspricht und begegnet.

Um dies deutlich zu machen, bedarf es nur einer sinngemäßen Erweiterung unseres obigen Beispiels: Möbel — Tisch und Sessel — begegnen zumeist nicht als an ihnen selbst beachtenswerte Gebrauchsgegenstände, im Lichte des Sachverständigen, sondern man gebraucht sie, und zwar in selbstverständlich-zweckmäßiger Weise, beachtet sie aber innerhalb des Ganzen einer häuslichen Einrichtung, als Einrichtungsgegenstände. a) Dem Möbel als Werk gehören eigentlich nur die es herstellenden Werkleute zu. Nur diese sind es, welche unmittelbar an der Art ihrer Arbeit als gute oder schlechte Arbeiter zum Vorschein kommen können. Aus dem Tisch erkennt man den Tischler und insoweit den Menschen. b) Zu den Möbeln als allgemeinen Gebrauchs-gegenständen gehört niemand Bestimmter, sondern der sie jeweils gebrauchen-Könnende. Im Gebrauch hört das Zeug aber auf, an ihm selbst beachtet zu sein, es sei denn mit Rücksicht auf seine Brauchbarkeit. Beim (guten) Sitzen verschwindet sozusagen der Sitz als solcher. Sofern aber der Mensch trotzdem an ihm selbst dabei zum Vorschein kommt, nämlich an der Art und Weise, wie er davon Gebrauch macht, also z. B. da-sitzt, ist es nicht eigentlich das Zeug,

Digitized by Google

der Sessel, der ihn zum Vorschein bringt (wie im Falle a). Am Sessel kommt nur die ihm ursprünglich zugehörige Mitwelt zum Vorschein, aber die Mitwelt selbst, welche nachträglich davon Gebrauch macht und für die er da ist, kommt ihrerseits zum Ausdruck an der Art und Weise, wie sie mit solchem Zeug umgeht. An der Art, wie einer einen Nagel einschlägt, an der Klingel zieht, seinen Hut aufsetzt, im Sessel dasitzt usw., zeigt sich schon, wie einer ist. Von dieser Art der Bekundung des Menschen *am* Zeug macht jede explizite Darstellung von Menschen einen ständigen und ausgiebigen Gebrauch. c) Während aber diese Art zum Vorschein zu kommen, nur beifäufig *am* Zeug zur Geltung kommt, ohne daß dieses selbst daran beteiligt ist, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf das Insgesamt einer „Einrichtung" als solcher *in* ihr den Menschen an. Und genauer hingesehen, begegnet in der Einrichtung eines Zimmers nicht erst die Einrichtung und dann auch noch derjenige, welcher sich so und nicht anders eingerichtet hat, sondern — auch ohne vorherige Kenntnis des Betreffenden — präsentiert sich die Einrichtung von vornherein als eine menschliche Einrichtung, als eines bestimmten Menschen Umgebung. Eine Einrichtung bezeugt bereits rein als solche menschliches Dasein, und zwar von einer ganz bestimmten Tendenz, nämlich ein solches, dem es darum zu tun ist, *sich selbst* „einzurichten" und sich so in Ordnung zu halten. In einer gut eingerichteten und geordneten „Wohnung" bekundet sich ein geordneter „Haushalt" und darin eine bestimmte menschliche „Haltung". Ein ursprüngliches Ordnungsbedürfnis, der „ordentliche Mensch", bekundet sich in seiner geordneten Umgebung. Wenn Strindberg in seinem Roman „Am offenen Meer"[1]) schildert, wie Borg sein Zimmer wohnlich macht, indem er dem *Licht* im Zimmer durch Anbringen von Vorhängen einen „weicheren Ton" gibt, durch vorgestellte Möbel die „Leere" der *Wände* verdeckt, das „Störende" einer weißen *Tischfläche* durch eine Tischdecke beseitigt, die *Farben* der Einrichtungsgegenstände untereinander in „Harmonie" bringt, von welcher Harmonie gesagt wird, daß sie auf ihn „beruhigend" wirke, sich durch Einrichtung des *Schreibtischs* und der *Bücherregale* ein „Zentrum" schafft — so schildert er damit auf eine indirekte aber deutliche Weise nicht so sehr Borgs *Zimmer* (dessen Licht, Wände, Tisch, Farben, Schreibtisch und Bücherregale), sondern den Zimmerherrn, Borg selbst, den *Menschen* —

[1]) S. 30 ff. der Hyperion-Ausgabe

Digitized by Google

nämlich als einen unruhigen, störbaren Menschen, dem es um Ordnung, Ruhe und Harmonie zu tun ist und der eine Angst vor der Leere hat und dessen persönliches Befinden von der geordneten Zugänglichkeit seiner Bücher und Instrumente abhängig ist, „diese Instrumente und Bücher, die in seinem Dasein festgewachsen waren, gleich neuen Sinnen ... stärkeren und feineren als diejenigen, die ihm die Natur als Vätererbe gegeben hatte". Und erst nach Vollendung der Einrichtung „von Schreibtisch und Bücherregal fühlte er sich ... wiederhergestellt". Das besagt: der Mensch stellt sich selbst in der Herstellung einer solchen Ordnung her. Was die „Einrichtung" dem Blick des Menschen zu verstehen gibt, ist nichts anderes als der Mensch, und zwar nicht als etwas was notwendigerweise mit dazu gehört, sondern als einen, zu dem eine solche Einrichtung gehört[1]).

b) als Natur.

Unsere erste Frage war aber, ob und wie die menschlichen Lebensverhältnisse in der natürlich belebten Umwelt mit zum Vorschein kommen. Soweit der Mensch natürliche Lebewesen, also z. B. Tiere in seinen Dienst stellt, beantwortet sich die Frage prinzipiell ebenso wie die zuerst besprochene zweite Frage nach dem Vorschein der Mitwelt in der Werkwelt. Der dressierte Hund spricht als dressierter von der Dressur des Menschen, nicht anders als das verarbeitete Holz als bearbeitetes von des Menschen Zwecken spricht. Aber bereits innerhalb des mit menschlicher Absicht Verfertigten erscheint wiederum die außermenschliche „Natur" des Werks. Ein Tisch läßt sich nicht aus allem und jedem herstellen, weil sich nicht alles und jedes seiner „Natur" nach dazu eignet. Der Zweck ist nie schlechthin „bestimmend", sondern richtet sich in der Wahl des Materials nach dessen Zweckmäßigkeit. Die Bestimmung hat also ihre natürliche Grenze an der Natur dessen, woraus etwas verfertigt ist. Und die selbständige Natur dieses Woraus eines Verfertigten widersetzt sich nicht nur seiner Bearbeitung durch den Menschen, sondern es setzt sich auch im bereits Verfertigten wiederum durch. Der Tisch bekommt Sprünge, sein Holz selbst „arbeitet" — ganz „von selbst" wie alles Natürliche. Und wenn der Mensch sein Werk sich selbst

[1]) In Kap. XVI von „Schwarze Fahnen" deutet dies Strindberg selbst in folgenden Sätzen: „Wer eine Wohnung mietet und sie möblieren will .... projiziert sein Inneres in Formen und Farben. Und wenn er fertig ist, kann er sehen, wie er inwendig aussieht, und auch andere mit offenen Augen können es sehen."

Digitized by Google

überläßt, so kehrt es ganz von selbst in den ursprünglichen Zustand seiner Natur zurück. Sein werkmäßiger Verfall bedeutet zugleich einen natürlichen Entstehungsprozeß. Diese ursprüngliche Selbständigkeit der Natur in ihrer Natürlichkeit erweist sich zunächst dem Menschen privativ als das nicht-weiter-Kultivierbare, nicht-weiter-Dressierbare, nicht-weiter-Züchtbare usw.

Unbeschadet dieser ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Menschen zeigt sich bei näherer Betrachtung in der natürlich belebten Umwelt ein prinzipieller anthropologischer Vorschein. Seine ontologische Aufklärung würde eine Analysis der „Natur" des Menschen erfordern. Für unsere Zwecke genügt es, den anthropologischen Vorschein in der bedeutungsmäßigen Charakterisierung der Natur ein Stück weit aufzuklären.

§ 6. Der Grund der „Übertragbarkeit" von Charakteren der natürlichen Außenwelt auf die menschliche Innenwelt und umgekehrt.

Der theoretisierten Überlegung gelten natürliche Außenwelt und menschliche Innenwelt als zwei verschiedene Welten, die sie charakterisierenden Bedeutungen als vorhandene Worte und dieser Wortschatz scheint sich zunächst zu verteilen auf Worte für Inneres und Worte für Äußeres. Zugleich konnte es aber nicht ausbleiben, daß man sah, wie die Innenwelt faktisch durch Worte charakterisiert werden kann, die „an sich" „Äußeres" meinen und die Außenwelt durch solche die „an sich" „Inneres" meinen. Die bedeutungsmäßige Charakterisierung scheint dann infolgedessen beide Male eine uneigentliche, bloß „übertragene", gleichnisweise façon de parler zu sein. „Streng genommen" werde dabei das einemal eine innere („seelische" oder menschliche) Bedeutung nach Außen und das andere Mal eine äußere (naturhafte) Bedeutung nach Innen getragen. Eigentlich könne man aber von einem Tier nicht sagen, daß es „stolz", von einer Pflanze, daß sie „bescheiden", von einer Gegend, daß sie „melancholisch" sei — wie man andererseits auch eigentlich nicht sagen könne, daß ein Mensch „weichlich" oder „hartnäckig", „hündisch" oder „aalglatt" sei oder in der „Blüte" seiner Jahre „dahinwelken" mußte, denn man charakterisiere damit die Natur anthropormorph und den Menschen naturalistisch. Dies sei aber nur der Gleichnisrede des unwissenschaftlichen Menschen und dem Dichter gestattet.

Digitized by Google

So leicht man sich aber von dem Anthropomorphen der alltäglichen Naturbeschreibung und vom Naturalistischen der alltäglichen Menschencharakterisierung überzeugen kann, so schwer dürfte es sein, die Natur in ihrer Natürlichkeit aufzufassen und zu beschreiben mit sozusagen der Natur selbst entnommenen Ausdrücken — vorausgesetzt, daß man nicht der naiven Ansicht ist, daß die mit Absicht denaturierten Formeln der modernen und schon nicht mehr modernen Naturwissenschaft die wahre Natur der Natur an ihr selbst zur Sprache brächten.

Die bloße Tatsache, daß es überhaupt möglich und sogar unvermeidlich ist, dieselben Worte für so verschiedenes Sein zu verwenden, also z. B. von der Vegetation der Pflanzen, aber auch vom Dahinvegetieren eines Menschen zu reden, ohne daß sich das Wort dem gleichsam widersetzt, hätte von vornherein auf die Vorfrage führen müssen, ob denn Worte bloße Worte, die Dinge wirklich Dinge und die Verwendung bestimmter Worte für bestimmte Dinge eine bloße Verwendung ist. Dann hätte sich nämlich gezeigt, daß und warum der Sinn von Wortbedeutungen zumeist weder wörtlich noch dinglich festgelegt ist und eine wirkliche „Übertragung" daher auch nur dann vorliegt, soweit er dies ist.

Wie wenig die Worte regional für bestimmte Sachgebiete fixiert sind, beweist nicht zuletzt die wissenschaftliche Rede der Philosophie. Gemäß der Übertragungstheorie müßte auch ihre Redeweise als eine äußerst dichterische Gleichnisrede bezeichnet werden, zumal sie ja ihrer Absicht nach gerade nicht „dichten" will. Die Philosophie läßt Begriffe „entspringen". Bei Hegel „heben" sie sich sogar „auf", vom Verstehen wird gesagt, es habe verschiedene „Formen", von einer Begriffsbestimmung, daß sie „vor-läufig" sei, von den Problemen, daß sie eine „Grundlage" haben müßten, man „stellt" sie „heraus" und „führt" sie „zurück", Sachen „verhalten sich" zueinander, Sätze „widersprechen sich", und so ins Endlose eines jeden Satzes auf jeder Seite eines jeden philosophischen Werkes.

Diese Redeweisen sind aber keineswegs prinzipiell verschieden von der vorwissenschaftlichen Gleichnisrede[1]), z. B. von einem „kühlen"

[1]) Analysiert man einen Satz wie: „Seid klug wie die Schlangen und sanft wie die Tauben", so zeigt sich zwar zunächst der Mensch von zwei Tieren her charakterisiert; damit ihn diese aber charakterisieren können, müssen sie bereits ihrerseits etwas charakteristisch-Menschliches haben, woraufhin sie mit ihm verglichen werden können. Versucht man solche Charaktere entweder tierisch oder menschlich festzulegen, so ergibt sich die Vexierfrage: Kann man den Menschen z. B. als

Digitized by Google

Temperament, einer „heißen" Begierde, einer „armen" Seele usw. — Ist also alles Reden gleichnishaft? Vielleicht muß diese Frage bejaht werden — nämlich, wenn zuvor verstanden ist, was dieses sich-gleichen-können und vergleichbarsein des Inneren und Äußeren bedeutet.

Pfänder beschreibt in seinen „Grundproblemen der Charakterologie"[1]) die menschlichen Charaktere durchweg gleichnishaft, nämlich im Vergleich mit den anschaulichen Stoffcharakteren der Umwelt. Es gäbe Charaktere, die gleich wie Eichenholz seien, andere die wie Stahl, andere die wie ein Schwamm seien, usw. Und seine Beschreibung vermag die menschlichen Charaktere damit tatsächlich anschaulich klar zu machen. Diese mögliche Art, Menschen zu charakterisieren, ist nicht als stilistische Eigentümlichkeit und auch nicht als Unzulänglichkeit in der begrifflichen Bestimmung von der Hand zu weisen, sondern in ihrer positiven Möglichkeit aufzuklären. Sie deutet hin auf das grundsätzliche Problem des Redens im Gleichnis als eines Vergleichens von verschiedenem Sein. Pfänder rechtfertigt seine Gleichnisrede, indem er sagt, sie sei unmißverständlich, wenn 1. das, womit der Charakter verglichen wird, anschaulich bekannt sei (also z. B. wirklicher Stahl), und wenn 2. das tertium comparationis, das Dritte zwischen den Vergleichsgliedern im Blick sei. Über dieses Dritte spricht sich Pfänder nicht weiter aus. In ihm liegt aber der Schlüssel für das Verständnis der angeblichen Übertragung zwischen den Zweien. Versucht man nämlich zwischen dem materiellen Sein z. B. wirklichen Stahls und dem seelischen Sein des (stählernen) Charakters dieses Dritte zu finden, so ist es nicht zu entdecken. Denn es ist ja nichts anderes als das bedeutsame Woraufhin das eine wie das andere Sein angesehen wird, also die bestimmte Vergleichshinsicht. Und beides ist miteinander vergleichbar hinsichtlich des — Stählernseins! Das Womit des Vergleichs ist zwar der stoffliche, „wirkliche" Stahl und das Woraufhin der Vergleichshinsicht das Stählernsein des Stahls. Aber was besagt Stahlsein abgesehen von Stählernsein? Als „Stahl" ist ein Stahl schon nicht mehr als bloße Stoffmaterie, sondern bereits als eine bestimmte „Stoffnatur", als ein bestimmter „Stoffcharakter" angesehen. Und mit diesem ist

„fuchs-schlau" bezeichnen, weil schon Füchse schlau wie Menschen sind, oder läßt sich der Fuchs als schlau charakterisieren, weil schon der Mensch schlau wie ein Fuchs ist!

[1]) Jahrb. d. Charakterologie I, 1, S. 291 ff.

Digitized by Google

nichts anderes gemeint als der allgemeine „Charakter" des Stählernseins. Stählernsein ist gar kein dingliches Eigenschaftsprivileg eines Metalls, sondern eine vielfach mögliche Weise zu sein. Es kommt ebensowenig wie „Charakter"[1]) „eigentlich" einem Metall und „uneigentlich" (gleichsam) einem Menschen zu, sondern Stählernsein kann sowohl die charakteristische Seinsweise eines Metalls wie eines Menschen be-deuten. Rein für sich genommen ist Stählernsein und einen Charakter-haben ein regional indifferenter und an ihm selbst neutraler Begriff. Vom Willen eines Menschen aussagend, er sei „stählern", vergleicht man in Wirklichkeit gar nicht übertragend die Weise, wie sich ein Metall verhält mit der eines Menschen oder gar einen „Stoff" mit einer „Seele", sondern Seiendes verschiedenster, wenn auch nicht aller Art kann unmittelbar in der an sich neutralen Bedeutungs-richtung des Stählernseins begegnen.

In der Erkenntnis der Unhaltbarkeit der Theorie von einer bloßen Übertragung hat sich L. Klages[2]) eingehend bemüht, das darin mehr verdeckte als entdeckte Problem auf folgende Weise klarzulegen.

Durchmustert man, sagt Klages, die charakterologisch verwendeten Begriffe, so zeigt sich, daß es durchwegs Namen für sinnliche Anschaulichkeiten sind, Ausdrücke, die ihren Herkunftssinn in der anschaulichen Welt der gegenständlichen Wahrnehmung haben. Diese Namen bezeichnen also zunächst Charaktere der anschaulichen Außenwelt. Mit der direkten Innenwahrnehmung fehlen direkt nennende Innenbegrifffe, sozusagen Begriffe von rein seelischem Bedeutungsgehalt. Gäbe es eine solche direkte Innensicht, so hätten wir auch entsprechend direkte Seelenbegriffe neben den äußeren Erscheinungsbegriffen. Da aber das Seelische in seiner äußeren Erscheinungsweise und nur darin zum Vorschein und zum Ausdruck kommt, bedarf es auch gar nicht dieser postulierten Bezeichnungen. „Weich" meint nach Klages zunächst eine äußere Dingeigenschaft, mit Hilfe von „weich" lasse sich aber auch eine innere seelische Eigenschaft bezeichnen. Denn wenn eine weiche Seele äußerlich in die Erscheinung tritt, so tut sie es im Erscheinungscharakter des anschaulichen Weich-seins, z. B. weicher Schriftzüge (s. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, S. 21). Oder: Klages fragt: wie

[1]) s. R. Eucken, „Die Grundbegriffe der Gegenwart", 2. Aufl., Leipzig 1893, S. 273 ff.

[2]) s. „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft", 2. Aufl., S. 18 ff. und S. 196; „Wesen des Bewußtseins", S. 28 ff.; „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches", S. 32 ff.

Digitized by Google

kommt räumlich gemeintes Hochsein in die Möglichkeit, ein unräumliches Hochsein zu bezeichnen und er gibt sich darauf die im Sinne seiner Fragestellung vorgezeichnete Antwort auf folgende Weise: räumliches Hochsein ist eine gegenständlich-anschauliche Welterscheinung; charakterliches Hochsein ist etwas gegenständlich-Unanschauliches. Beides wird trotzdem mit demselben Namen bezeichnet. Dies ist möglich und sinnvoll, weil in der außerweltlichen Gegenstandsnennung das Innere schon mit- und inbegriffen ist, bzw. weil umgekehrt ein „innerer" Charakterzug zum faßbaren Ausdruck kommt, sofern er sich in sinnlich-sichtbarer Weise veräußerlicht oder „erscheint" (z. B. graphisch). Was sich in dieser Weise nicht äußert, sei eben unsichtbar und unbegreiflich.

Wenn Kl. also die äußerliche Übertragungstheorie ablehnt — als sei eine dingliche Weichheit bloß gleichnisweise auf eine seelische Weichheit sprachlich übertragen — so bedeutet seine Ablehnung in Wirklichkeit nur den Versuch ihrer Verinnerlichung. Nicht bloß gleichnishaft, sondern prinzipiell umwegig ist nach Kl. die sprachliche Charakterisierung seelischer Charaktere. Bloß übertragen wird der Außenweltsbegriff deshalb nicht auf etwas Inneres, weil in dem Begriff von einer äußeren Erscheinungsweise das Innere, Seelische schon inbegriffen ist und das Seelische im Ausdruck äußerlich erscheint.

Der wirkliche Tatbestand ist aber folgender: „Hoch" als isolierter Ausdruck außerhalb des ihn bestimmenden Bedeutungszusammenhangs einer konkreten Seinsbesprechung genommen ist weder auf Klang, noch auf Mut, noch auf Raum zugeschnitten, sondern bringt eine in ihrer Neutralität universale Bedeutungsrichtung zur Anzeige, eine Bedeutungsrichtung, in deren Richtung sich klanglich-, muthaft- und räumlich-Seiendes bestimmen können. Das räumliche Hochsein ist weder „unvergleichlich verschieden" (dann wäre es gar nicht mehr davon zu unterscheiden) vom klanglichen Hochsein, noch enthält es bereits selbst etwas Seelisches, kraft dessen es dann rein Seelisches bezeichnen kann, sondern: unterschieden sind diese Weisen des Hochseins, sofern sich die unbestimmte Bedeutungsrichtung aus ihrem Sachzusammenhang konkret bestimmt und nicht verschieden, sofern sich der bestimmte Sinn eines Hochseins außerhalb seines sachbestimmten Bedeutungszusammenhangs verliert in die Unbestimmtheit der all-gemeinen Bedeutungsrichtung: „hoch". Im konkreten Seinszusammenhang erfährt das „hoch" seine

Digitized by Google

es näher bestimmende Bedeutung z. B. vom Klang oder vom Mut. Aber als unbestimmt-allgemeine Bedeutung bestimmt es nur die allgemeine Richtung einer Ansprechbarkeit von Seiendem. Vielerlei Seiendes kann auf seine Weise hoch-sein. Es wäre unzutreffend zu sagen, der Hochmut drücke eine charakterologische Bestimmung in umweltlicher Orientierung aus, und auch nicht mitgemeint ist im inneren Hochmut ein äußeres Hochsein, obgleich es kein Zufall sondern in der „Natur" des Menschen begründet ist, wenn sich der Hochmütige auch körperlich hochhält. Gemeint ist mit Hochmut eine Weise der Selbsthaltung, und zwar gegenüber Anderen in der Bedeutungsrichtung des „hoch".

Wir erhärten dies noch durch ein weiteres Beispiel: im Verhältnis zur Welt begegnet der Mensch Menschen, Gesetzgebungen, überhaupt menschlichen Einrichtungen, Zeichnungen, Gemälden, Klängen und Stoffen und jedes dieser Seienden kann begegnen in der Bedeutsamkeit, z. B. des Hartseins. Man begegnet hartem Gestein, harten Knochen, Hartholz, beanstandet aber auch ein zu hartes Gesetz, findet einen Menschen hartherzig, spricht von einer harten Arbeit, bezeichnet eine Linienführung sowie eine Farbe, aber auch einen (musikalischen) Ton als hart und nimmt an all diesen Härten in entsprechend verschiedener Weise „Anstoß". So sehr sich der bestimmte Sinn dieser verschiedenen Härten und die entsprechende Weise des Anstoßnehmens unterscheiden — eine Linie in anderer Weise hart ist als ein Stein — und so wenig sich andererseits „hart" als eine freischwebend eindeutige Bedeutungs-idee (Spezies) interpretieren läßt, ist doch zu sehen, daß diese universale Verwendbarkeit „derselben" Wortbedeutung zurückweist auf die einheitlich neutrale Bedeutung der unbestimmten Bedeutungs-Richtung: „Hartsein". Zunächst ist damit eine Seinsweise allgemein angedeutet; diese Andeutung kann aber in dieser ihrer eigentümlichen Weite und Unbestimmtheit zur Bestimmtheit einer formalen Anzeige gebracht werden. Sie ist dann weder unbestimmt-allgemein noch inhaltlich-konkret festgelegt, sondern kraft ihrer Formalität auf ihre möglichen Konkretionen verweisend. Je nachdem nun ein Erfahrung und Anschauung gebendes Grund-verhältnis zur Welt in einer bestimmten Richtung betont ist, z. B. in der Richtung auf die natürliche Umwelt (Pfänder), vermag die faktisch bevorzugte Richtung der Umsicht alle übrigen Verhältnisse bedeutungsmäßig vorzugsweise zu begründen und zu bestimmen und so den Anschein eines

Digitized by Google

regional festgelegten, „richtigen" bzw. „eigentlich unrichtigen" Gebrauchs einer Wortbedeutung zu erwecken.

Einem solchen bevorzugten Anschauungsboden entspringt die spezifische Art einer Gleichnisrede als einer Bestimmung des einen aus seinem Vergleichbarsein mit dem vorzugsweise anschaulichen anderen. Die sich daraus motivierende Sonderung der Bedeutung nach Maßgabe eines bevorzugten Grundverhältnisses zur Welt[1]) hat ihrerseits zur Voraussetzung das allgemeine, ontologische Grundverhältnis des Menschen zur Welt überhaupt. In seinem Verhältnis zur Welt kommt aber in eins mit Umwelt und Mitwelt des Menschen eigenes Dasein mit zur Sprache. Diese universale Bestimmtheit alles „innerweltlich" Seienden — also auch der sogenannten Außenwelt — durch den in der Welt seienden Menschen, geht jeder ontischen Differenzierung der Welt zu einer Innen- und Außenwelt, deren Verhältnis dann nur noch im kopulierenden „und" zum Ausdruck kommt, voraus.

Weil Innen- und Außenwelt ursprünglich überhaupt nicht innen und außen sind, sich vielmehr beide Welten aus dem einen einheitlichen Verhältnis des Menschen zur Welt differenzieren, kann über die Angemessenheit einer sprachlichen Charakterisierung der natürlichen und menschlichen Welt nichts anderes entscheiden als die Innerlichkeit oder Äußerlichkeit des Verhältnisses des Menschen zur einen und andern sowie zur Sprache. Die Auswahl der Worte nach Maßgabe ihrer durchschnittlichen Gebräuchlichkeit für menschliches und natürliches Dasein verbürgt nicht die innere Angemessenheit einer Charakterisierung. Eine Landschaft läßt sich mit vorzüglich psychologischen Worten doch ganz äußerlich und Schicksale des Menschen lassen sich mit vorzüglich umweltlich gebrauchten Worten doch ganz innerlich deuten — so unmittelbar und eindringlich, wie es unter Umständen eine objektiv-direkte, gleichnislose Rede gar nicht vermöchte[2]).

[1]) V. Hehns Analyse der Gleichnisse Goethes deckt nicht nur diese, sondern zugleich Goethes spezifische „Welt" auf, als die Welt, worin er vorzüglich lebte und woraus er daher auch seine Gleichnisse schöpfte.

[2]) Die Vexierfrage der Anm. 1, S. 34 verwandelt sich somit in folgendes Problem: Wie ist es zu verstehen, daß gerade die in-direkte Charakterisierung u. U. zutreffender charakterisiert als es eine direkt-gleichnislose Rede vermöchte? „Fuchsschlau-sein" und „Dahinvegetieren", das charakterisiert ja gerade den Menschen, aber nicht Tier und Pflanze — eine Pflanze „vegetiert" in diesem Sinne ebensowenig dahin, wie ein Fuchs fuchsschlau ist — obwohl der Vergleich doch aus letzteren geschöpft ist. Ist das Gleichnis aber wirklich daraus „geschöpft"? Oder ist

Digitized by Google

Die ontische Vergleichbarkeit natürlichen und menschlichen Daseins gründet also in keinem „tertium" zwischen dem Innern des Menschen und dem Äußeren der Natur, sondern dieses Zwischenreich des gleichnishaften Vergleichens gründet ontisch in der „Natur" auch des Menschen und ontologisch in dem einen einheitlichen Verhältnis des Menschen zur Welt. Die Einheit dieses ontologischen Grundverhältnisses begründet die mögliche Universalität und Vergleichbarkeit der innerweltlichen Seinscharaktere. Die Einheitlichkeit, welche im Begriffe „Welt" liegt, besteht nicht als ontisches Umfaßtsein des kleinen Menschen von der großen Welt, sondern bedeutet ontisch die innere „Einheit des Lebens"[1]) und formal ontologisch die Einheit, welche die Welt dadurch hat, daß sie die eine Welt des je einheitlichen Menschen ist. Dies allein ist der haltbare Sinn der Idee vom Menschen als einem „Mikrokosmos"[2]). Ein solcher ist der Mensch nicht, weil er die Welt im Großen im Kleinen ist, sondern weil, unbeschadet seiner Kleinheit, doch die ganze Welt, von der er sprechen kann, strukturell die seine ist. Und weil sie seine eine Welt ist, sind ihre Seinscharaktere der Möglichkeit nach universell vergleichbar. Die universale Ansprechbarkeit des Menschen durch seine Welt kommt notwendigerweise wieder zum Vorschein im Anthropomorphen ihrer Charakterisierungen. Deutlich wird die Bedeutsamkeit alles Seienden in den Bedeutungen der Sprache, worin sich der Mensch seine menschliche Welt deutet. Wir haben — mit einem Ausdruck Humboldts — die Welt „so wie sie die Sprache uns zuführt", in der „Weltansicht unserer Sprache". Hat man diese Zusammenhänge von Welt, Mensch und Sprache[3]) vor Augen, so ist es aber auch nicht mehr verwunderlich sondern selbstverständlich, wenn auch schwer auseinander zu legen, warum auch die natürlich belebte Umwelt nicht charakterisiert werden kann ohne daß

---

es nicht vielmehr so, daß sich so etwas wie „Dahinvegetieren" zwar am Menschen zeigt, aber als etwas eigentlich Un-menschliches, welches Un-menschliche aber nur so zu positiver Deutlichkeit kommt, daß auf ein solches Sein hingedeutet wird, dem das Vegetieren positiv zukommt, während es bei einer direkt immanenten Charakterisierung — aus dem Menschen selbst — nur privativ — als etwas Un-menschliches — zum Ausdruck käme.

[1]) s. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathie", 1923, S. 16 u. S. 84 ff.

[2]) Nach der ontisch-metaphysischen Einheit des Menschen mit dem Kosmos zu fragen hätte nur Sinn, wenn des heutigen Menschen Lebensgefühl noch wirklich von „kosmischer" Befindlichkeit wäre; anderenfalls bedeutet die Neuauflage mythengeschichtlicher Werke nur eine interessante Ausdehnung des historischen Wissens.

[3]) s. Heidegger, „Sein und Zeit". S. 160 ff.

Digitized by Google

dabei der Mensch und sein „Charakter" zur Sprache kommt. An diese Wurzel des Problems der gleichnisweise vergleichenden Übertragung ist aber nicht heranzukommen, wenn man die Sprache als einen freischwebenden Wortschatz, die Welt als eine Mannigfaltigkeit namenloser, innerer und äußerer Gegenstände und den Menschen als deren unverbindlichen Namengeber auffaßt.

§ 7. Die rückwirkende Bedeutung der Mitwelt für die „Realität" der Umwelt.

Außer den bisher explizierten Verflechtungen von Mitwelt und Umwelt gilt es noch eine indirekte Bedeutung der Mitwelt für die Umwelt ins Auge zu fassen.

Eine These Feuerbachs hieß: „Die Gewißheit ... von dem (sc. objektiven) Dasein anderer Dinge ... ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein anderer Menschen außer mir." Und die Ursprünglichkeit der Objektivität der Mitwelt ihrerseits ist nach F. dadurch gewährleistet, daß sich „ebenbürtiges" Sein und nur solches, also Meinesgleichen oder Mitmenschen in seinem „Ansich" offenbaren kann — sei es, indem es sich darin eröffnet oder auch verschließt. Diese Möglichkeit, sich selbst (dem Menschen) zu erschließen, fehlt den Dingen der Umwelt, deren Erschließung daher stets einseitig bleibt.

Demselben Gedanken begegnen wir näher ausgeführt bei Dilthey. In seiner sogenannten Realitätsabhandlung (Ges. W. V, S. 90 ff.) fragt D. nach der Genesis, dem „Ursprung" des Realseins im Sinne einer spezifischen Realisierung oder Verwirklichung des von ihm dabei immer schon als wirklich-vorhanden-seiend Vorausgesetzten. Er gebraucht den Ausdruck „real" im Sinne eines konkreten Realitätscharakters, aber nicht in der Bedeutung eines erkenntnistheoretisch leeren Ansich-seins. Aus „Impuls und Widerstand" will D. nicht, wie ihm Rickert irrtümlich unterstellt, das reale Vorhandensein einer Außenwelt herleiten, sondern zeigen, daß und wie sich am Realen der spezifische Realitätscharakter ausbildet. In den „Widerstandserfahrungen" der „Willensintentionen" oder „Impulse" gewinne das Reale seine „volle" Realität, einen „höheren Grad" von Realität. Das Reale „verdichte", „verstärke", „konsolidiere" sich darin zum eigentlichen Realen[1]).

[1]) Vgl. M. Scheler, „Die Sonderstellung des Menschen", S. 208 ff.

Digitized by Google

Für diese Ausbildung der Erfahrung vom Realsein im Sinne des Selbständigseins von etwas Anderem ist die Mitwelt der ursprünglichste Boden. D.'s Aufklärung der Realität der Außenwelt steht, wie die ganze Abhandlung, im Dienste einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Deren Thema ist die „geistige Welt" in der Bedeutung der „gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit", die „Menschenwelt" oder Mitwelt. Demgemäß ist für D. das „Außen" der Außenwelt von Anfang an gleichbedeutend mit dem „Anderen" im Unterschied zu einem selbst. Weil sich ein Selbst aber am ursprünglichsten und eindringlichsten nicht vom Andern überhaupt — der Welt — sondern von den Anderen, d. h. von der Mitwelt unterscheidet, „vollende" nicht nur die Unterscheidung meiner selbst von einem anderen die ausgängige Unterscheidung von Selbst und Außenwelt, sondern schon „zunächst" sei uns das Außen in einer andern Person gegeben. Das nächstliegende Außer-uns sind die Nächsten im Sinne der Mitmenschen, aber nicht die Gegenstände der ferner liegenden Umwelt. Aus dieser Orientierung der Realitätsabhandlung wird somit verständlich, wieso D. seine Analyse der Außenweltserfahrung als eine Vorarbeit zur Grundlegung der Geisteswissenschaften in Anspruch nehmen konnte.

Von hier aus geht D.'s Gedanke nun wieder zurück zur Außenwelt. Denn nach dieser „primären" Widerstandserfahrung an anderen Personen (z. B. des Mannes mit seiner Frau, der Eltern mit ihren Kindern, der Lehrer mit ihren Schülern, der Arbeitgeber mit ihren Arbeitern und umgekehrt) „konzipieren wir in Analogie die Realität der Objekte". Es ist daher kein sprunghafter, sondern ein in der Konsequenz seines Ansatzes begründeter Übergang, wenn D. unmittelbar von der Widerstandserfahrung des Kindes an einer verschlossenen Tür auf „das ganze Leben" des Menschen, seine menschlichen Lebensverhältnisse exemplifiziert und auf die „Wände von Tatsächlichkeit" zu sprechen kommt, welche den Widerstand der Welt als Mitwelt meinen. Der „Druck der Außenwelt" kommt ursprünglich nicht von außen her, sondern entspringt meinen Verhältnissen zu anderen. Er ist primär ein „Druck des Lebens" (Ges. W. VII, S. 266), wobei „Leben" im früher entwickelten Sinne zu verstehen ist. (Vgl. zur Realitätsabhandlung auch Bd. VII, S. 61 ff., 244, 332). Entsprechend dem existenziellen Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt gilt D. als der ursprüngliche Boden von „Impuls und Widerstand" nicht die natürliche Außenwelt, sondern die dem Men-

Digitized by Google

schen natürliche Welt, die Mitwelt — das in-der-Welt-sein als Miteinandersein, die „Verhältnisse zwischen Personen". Nur darin begegnet einem wirklicher Widerstand und Widerspruch, während dagegen Sachen sich nicht selbst widersetzen, sondern mir nur widerstehen können. Weil der Mensch in dem, worauf es ihm vorzüglich ankommt — sein menschliches Leben — nicht so sehr von der Umwelt als von der Mitwelt abhängig ist, erfährt er auch vorzüglich an ihr und von ihr aus die „Selbständigkeit", das reale Ansichsein eines Seienden [1]).

Diese Auseinandersetzung wäre aber mißverstanden, wollte man sie so verstehen, als sei man des selbständigen Daseins, z. B. eines Waldes, nur gewiß, sofern man sich zuvor schon der Mitwelt vergewissert habe, als bedürfe es eines ständigen und ausdrücklichen Rückgangs auf die Mitwelt und deren Selbständigkeit. Was D. sinnvoller Weise allein sagen will, ist nicht mehr aber auch nicht weniger als daß für die Ausbildung der allgemeinen Realitätserfahrung überhaupt insbesondere und an erster Stelle die Mitwelt aber nicht die Umwelt wirksam ist, und zwar aus dem einfachen Grund, weil sich das menschliche Leben primär in der Mitwelt abspielt, der Mensch seine nachdrücklichsten Lebenserfahrungen nicht im einseitigen Verhalten zur außermenschlichen Natur, sondern im wechselseitigen Verhältnis zur Mitwelt macht, ihm dieses Verhältnis die gründlichsten und grundlegenden Erfahrungen vermittelt.

Weil aber alle Erfahrungen des Menschen — ganz gleich, aus welchen Verhältnissen sie entspringen — einen einheitlichen Erfahrungszusammenhang ausbilden, nivelliert sich die größere Ursprünglichkeit der einen vor der anderen in der Vereinheitlichung der Erfahrungen und ihrer Begriffe. Die ursprüngliche Vorzugsstellung der anthropologischen Verhältnisse des Miteinanderseins für die Ausbildung des Erfahrungsbegriffes von „Selbständigkeit" äußert sich sprachlich darin, daß fast sämtliche Charakterisierungen natürlicher und werkhafter Selbständigkeitsbekundungen anthropomorph sind; zugleich aber bewirkt eine solche Vermenschlichung eine Vereinheitlichung der Erfahrungen von Selbständigkeiten zu einem allgemeinen Begriff. Nur mittelbar („analogisch") aber nicht unmittelbar kann z. B. außermenschliches Sein sich zu mir „verhalten",

[1]) Inwiefern nach D. die Erfahrung vom Widerstand des andern dessen Selbständigkeit noch nicht zum positiven Ausdruck bringt erörtern wir zu Beginn des III. Kapitels, S. 137 ff.

Digitized by Google

mir von sich aus „begegnen", sich selbst „erschließen", „zeigen" und „zu erkennen geben". Die von Feuerbach und Dilthey gebrauchte Rede von dem Vermitteltsein der außermenschlichen Realität durch menschliche Realität besagt also, daß der Erfahrungsbegriff von Selbständigkeit überhaupt — am ursprünglichsten und nachdrücklichsten — in den Verhältnissen des Menschen zum Menschen erwächst. Am ursprünglichsten deshalb, weil sich der Mensch als Mensch in der wesentlichen Abhängigkeit von Seinesgleichen befindet und am nachdrücklichsten deshalb, weil sich nur andere Menschen den Bestrebungen des Menschen selbst widersetzen können. Im gespannten anthropologischen Lebensverhältnis sind die eigenen „Willensintentionen" und die „fremden Widerstände", worin sich nach D. zunächst die selbständige Realität eines anderen ausweist, einander ontologisch ebenbürtig. Das „Fremde" ist hierin von gleicher Art wie das „Eigene" und gerade deshalb um so realer befremdend.

§ 8. Die Selbständigkeit der Natur im Unterschied zu der des Menschen.

Es gilt nun aber noch die darin implizierte negative Behauptung auszuweisen, daß die Selbständigkeit, welche das natürliche Geschehen gegenüber dem Menschen hat nicht von größerer, sondern von geringerer Nachdrücklichkeit, weniger befremdend sei. Dem widerspricht zunächst scheinbar die „Tatsache", daß die Natur über den Menschen eine größere Macht haben kann als die „Macht der menschlichen Verhältnisse", und zwar sowohl die Natur in uns wie außer uns. Vergegenwärtigen wir uns an einem alltäglichen Fall die Art der Abhängigkeit des Menschen von der Natur und ihre darin zum Ausdruck kommende Selbständigkeit. Wie unterscheidet sich die Abhängigkeit des Menschen vom Wetter im Unterschied zu der von („wetterwendischen") Menschen? Der Unterschied scheint zunächst daran zu liegen, daß man Menschen prinzipiell „beeinflussen" kann, auf das Wetter aber gar keinen Einfluß hat; ganz „von selbst", völlig „unabhängig" von meinen Intentionen oder Bestrebungen schlägt es um und in diesem ganz „von selbst" der naturhaften Selbständigkeit scheint doch gerade ein Mehr aber kein Weniger an Ursprünglichkeit und Nachdrücklichkeit zu liegen. Dagegen erweist sich die Selbständigkeit eines andern Menschen zunächst gerade nicht ganz von alleine, sondern in einem konstitutiven Zusammenhang mit mir. Sofern sich nämlich die Selbständigkeit eines andern zumeist

Digitized by Google

in seinem Widerstand erweist — und sei es auch nur in der Form, daß sich seine selbständige „Meinung" darin zeigt, daß er anderer Meinung ist, nämlich als ich — begegnet sie mir auf Grund und im Sinne meiner eigenen Intentionen — oder auch nur Meinungen — als deren Widerstand. Widerstand erfährt nur, wer Widerstand leistet. Wer meine Pläne mit Absicht oder auch nur launenhaft durchkreuzt, zeigt sich zwar darin in seiner eignen Selbständigkeit, aber doch nur auf Grund dessen, daß ich selbst schon „andere" Pläne habe, das heißt solche, die durch Absicht und Laune eines andern überhaupt durchkreuzbar sind.

Auch das Wetter kann zwar meine Pläne durchkreuzen, aber nicht in derselben Weise. Denn nicht das Wetter selbst kann meine Pläne „durch-kreuzen", sondern meine Pläne werden durch es nur ge-kreuzt und eigentlich auch nicht ge-kreuzt, sondern nur gestört; denn so etwas wie Wetter kann selbst keine menschlichen und insofern gleichartigen Pläne haben und auch seine „Launenhaftigkeit" ist schon anthropomorph gedeutet. Es veranlaßt mich nur zur eigenen Änderung meiner eigenen Pläne. Und weil das natürliche Wetter keinen anthropologischen Ursprung hat, läßt sich auch direkt dagegen nichts „wollen". Was man dagegen unternehmen kann, beschränkt sich auf ein Ausweichen und auf Herstellung menschlichen Werks. Einen Witterungsumschlag kann man sinnvollerweise weder positiv noch negativ „intendieren"; gerade deshalb kann sich solches Geschehen aber auch gar nicht meinen Intentionen „widersetzen" und in dieser nachdrücklichen Art als etwas Selbständiges erweisen. Desgleichen sind die Erwartungen, welche der Mensch bezüglich des Wetters hegen kann immer nur seine „bloßen" Erwartungen. Wenn ich dagegen auf eine Frage eine Antwort erwarte, so ist das keine „bloße" Erwartung, denn eine vom Menschen an den Menschen gerichtete Frage läßt ihrem Sinne nach eine Antwort erwarten und dem entspricht, daß die Antwort nicht unabhängig von der Frage ausfällt, sondern von vornherein als deren Be-antwortung intendiert und zu erwarten ist. Weil Frage und Antwort derselben Seinsart, dem menschlichen Dasein entspringen, läßt sich auch diese von jener intendieren. Und weil sie sich intendieren läßt, kann sie auch in der spezifischen Realität einer selbständigen Gegentendenz, als eine Antwort „wider Erwarten" begegnen. Der Ausfall des Wetters ist dagegen völlig selbständig, ein unwiderruflicher, unwidersprechlicher Ausgang, und es fehlt solchem natürlichen Geschehen damit gerade

Digitized by Google

diejenige „Energie" der Selbständigkeit, welche Seiendes von meiner Art dadurch entwickeln kann, daß es sich intendieren läßt und mit Rücksicht darauf sich widersetzen kann.

So sehr sich aber das Wetter ganz von selbst verändert und mir in dieser Art von selbständiger Veränderung in einer entsprechend unverbindlichen Weise begegnet, so wenig könnte der Mensch doch vom Wetter „abhängig" sein, wenn er von gänzlich anderer Art wäre. Zwar kann einen das Wetter in seiner Natürlichkeit nicht in der Sprache des Menschen ansprechen, aber der Grund, weshalb es einen doch in seine Abhängigkeit bringen kann, liegt in der „Natur" — des Menschen. Wäre der Mensch nicht zugleich ein natürliches Lebewesen, so könnte ihn das Wetter überhaupt nicht angehen. Und nur, weil er selbst eine Natur hat, kann er das Natürliche in seiner Selbständigkeit erfahren und verstehen. Daß der Mensch in sich selbst eine zweifache Selbständigkeit vereinigt, die automatische des Natürlichen und die autonome des Persönlichen, ist der ontologische Grund dafür, daß die außermenschliche Natur über ihn eine Macht haben kann. Die Selbständigkeit der Natur im Verhältnis zum Menschen ist also weder von untermenschlicher noch übermenschlicher Art, sondern dadurch auf den Menschen bezüglich, daß auch er von Natur aus da ist und selber eine Natur hat, obschon eine menschliche.

II. Teil.
Die immanenten Strukturen der Mitwelt.

1. Abschnitt.
Das Miteinandersein als solches.

§ 9. Die formale Grundstruktur innerhalb derer die Mitwelt begegnet.

Die voranstehenden Analysen von „Welt" und „Leben", sowie von „Mitwelt" und „Umwelt" in ihren Verflechtungen sind nun zurückzunehmen in die artikulierte Einheit des Verhältnisses des Menschen zu seiner Welt. Mit dem Ausdruck „Verhältnis" ist bereits angedeutet, daß die Grundglieder dieses Strukturzusammenhangs eine einheitliche, innere Verbindung haben und nicht bloß äußerlich zusammenhängen. Der Mensch verhält sich wesenhaft in dreifacher Richtung: zu Anderen oder zur Mitwelt, zu etwas Anderem oder zur außermenschlichen Welt und zu sich selbst.

Digitized by Google

Aus dieser mit dem menschlichen Dasein gegebenen Gliederung gewann Kant seine Einteilung der Pflichten in solche gegen sich selbst, gegen andere und gegen natürliche Lebewesen und leblose Sachen, wobei er letztere als indirekte Pflichten des Menschen gegen sich selbst ansah.

Dazu verhalten kann sich immer nur der Mensch und er kann sich zu nichts außer ihm verhalten, ohne damit zugleich immer sich selbst dazu zu verhalten, auch wenn er sich gar nicht ausdrücklich „zu sich selbst" verhält. Und er kann sich weder zu sich selbst, noch zu anderen, noch zu etwas anderem verhalten ohne sich damit zugleich eo ipso zu dem jeweils andern, wozu er sich nicht ausdrücklich verhält, dennoch mit-zu-verhalten. Die Wozu des jeweiligen Verhaltens sind somit — als die Wozu eines einheitlichen sich-verhaltens-zu... — an ihnen selbst weder koordiniert noch subordiniert, sondern insgesamt anthropologisch artikuliert.

Die konkrete Weise ihrer Artikulation bestimmt sich aus dem je faktischen Akzentuiertsein des einen Wozu vor dem andern. Wer sich in betonter Weise zu sich selbst verhält, darauf den Ton oder Akzent legt, für den artikulieren sich gemäß dem grundsätzlichen Strukturzusammenhang gleichwie von selbst die Mitwelt und Umwelt in un-betonter Weise. Dieser unterschiedliche Akzent im nur formaliter identischen Strukturzusammenhang, das Bedeutungsgewicht des einen Moments, kraft dessen die andern Momente des Zusammenhangs unwichtig werden, ist für die konkreten Lebensverhältnisse und deren Unterschiede der faktisch entscheidende, „springende" Punkt. Die Frage, worauf der Akzent liegt, mag um einer voraussetzungslosen „Wissenschaftlichkeit" willen noch so unausdrücklich bleiben, so hat sie doch schon jeweils ihre Antwort gefunden in der thematischen Wahl, Rangordnung und Durchführung einer Analyse.

Abgesehen von der je faktischen Akzentuierung des eigentlich „wichtigen" Moments ist der formale Struktur-Zusammenhang der Wozu eines jeden Lebensverhältnisses als solcher deskriptiv deutlich zu machen:

1. Sich zur Mitwelt verhaltend, tritt man damit schon ohne weiteres in umweltliche Verhältnisse; man besucht einen Bekannten und begibt sich — dazu — außer Haus, irgend wohin.

2. Sich zur Umwelt verhaltend, tritt man damit schon ohne weiteres in mitweltliche Beziehungen positiver oder privativer Art; man geht auf die Straße und trifft dort andere oder auch Nie-

Digitized by Google

manden, wodurch man erst recht positiv erfährt, daß auch noch andere — in der Weise des Fehlens — da sind.

3. Sich zu sich selbst verhaltend, bezieht man sich — ausdrücklich oder nicht — zugleich auf Mitwelt und Umwelt; sich freuend, freut man sich, nämlich über etwas oder einen andern, die einem Anlaß zur Freude gegeben haben; sich ärgernd, ärgert man sich — nämlich über etwas oder einen andern, die einen geärgert haben.

Und in allen drei Richtungen des Verhaltens kommt man selbst mit zum Vorschein. Im Besuch des Bekannten als dessen Bekannter, im Ärger über andere oder etwas als einer der „sich" darüber ärgern kann; im Gang auf die Straße als einer der dazu selber ausgeht.

„Mitwelt" begegnet also nie rein für sich, sondern stets innerhalb eines Strukturzusammenhanges, dessen formale Gliederung das Selbst — mit Andern — in-der-Welt-sein ist. „Selbst" meint aber in dieser Strukturformel kein ausgesprochenes „Ich selbst", sondern das unausgesprochene Subjekt des sich-verhaltens-zu.... In dem Wozu und zu Wem ich mich verhalte bin ich selbst existent. Dieses bei-sich-sein beim Andern kann ebensosehr wie eine Bekümmerung um sich selbst — und sei es auch „vor Gott" — eigentlich wie uneigentlich, echt und unecht sein. Die Eigentlichkeit eines Verhaltens bestimmt sich nicht aus dem Wozu man sich verhält, sondern aus der Art und Weise wie man sich dazu verhält. Daß Ich mir in Wahrheit aber nicht von mir selbst und auch nicht von der naturhaften Welt, sondern nur von „Dir" aus zu eigen werden kann und „Du" meine ganze eigentliche Welt bist, wozu ich existiere, war die leitende Idee der Grundsätze Feuerbachs. Um die Tragweite dieser Idee zu erproben, bedarf es aber ihrer kritischen Begründung aus einer weitergehenden Analyse der Mitwelt als solcher.

§ 10. Analyse der Mitwelt als der „Andern".

Es wurde früher gezeigt, inwiefern die „Welt" als Mitwelt bestimmt ist und es kommt nun darauf an, die Mitwelt in ihren immanenten Strukturen zu begreifen.

1. Die allgemeinste und ursprünglichste Bestimmung der Mitwelt liegt im Begriff: „die Andern". Indem mir die Mitwelt zunächst als die Welt der „Andern" begegnet, ist sie weder die Idee der „Menschheit" in einer jeden „Person" (Kant), noch die „Gesell-

Digitized by Google

schaft" (Dilthey) und ebensowenig mein „Du" (Feuerbach) und noch weniger ein „Fremd-Ich" (Scheler), sondern die durch mich geeinte Welt der Andern, nicht mehr und nicht weniger bestimmt als dadurch, daß sie meine Mitwelt ist. Im Unterschied zu Etwas[1]) anderem sind die Anderen dadurch ausgezeichnet, daß sie von derselben Seinsart, in derselben Weise da sind wie ich selbst. Unbeschadet dessen, daß sie Andere sind, sind sie doch Meinesgleichen.

Wenn ich mich auf die Straße und damit unter Menschen begebe, begegnen mir die Andern in selbstverständlicher Weise als eine Welt von Meinesgleichen und insofern gerade nicht als „Andere". Der zunächst liegende aber unausdrückliche Sinn des „Mit" in Mitwelt[2]) ist also: Mitmensch in der Bedeutung von Meinesgleichen. Ausdrücklich wird das Anderssein der Andern, sofern ich mir meiner selbst in einer Weise bewußt bin, daß damit alle Andern (außer mir) zu bloßen Mit-menschen werden, oder wenn sie an ihnen selbst generell von anderer Art (Rasse, Kulturgemeinschaft usw.) sind.

2. Mich in meiner nächsten Mitwelt umsehend, unterscheide ich diese Andern als Meinesgleichen zunächst nicht ausdrücklich von mir selbst, aber doch untereinander. Ihr Verschiedensein gilt ebenso wie ihr Meinesgleichensein als das Selbstverständliche. Diese selbstverständliche Voraussetzung, daß ein jeder anders ist als der Andere, findet ihre Aufklärung im IV. Kap. bei der Analyse des „Einzigen" (Stirner). Innerhalb der allgemeinen Mitwelt äußert sich die Einzigkeit eines jeden insbesondere nivelliert als allgemeines Anderssein eines jeden als jeder andere. Befremdend ist unter anderen stets die Gleichheit, z. B. ihr Uniformiertsein oder das zum-Verwechseln-ähnlichsein von Zwillingen. Und das Befremdendste wäre die Begegnung mit einem andern, der einem andern oder einem selbst völlig gliche, ein Doppelgänger wäre. Das Unheimliche des Doppelgängers ist, daß er einem die Selbstverständlichkeit der eigenen Singularität oder Einzigkeit von einem andern her zum gegenständlich deutlichen Bewußtsein bringt, der „ersten Person" zeigt, daß sie noch einmal in zweiter Person da ist und sie so ihrer einmaligen Einzigkeit beraubt.

So zeigen sich schon der bloßen Umsicht die Andern ihrem Aussehen nach als allgemein und je für sich verschieden. Sie be-

[1]) s. S. 60ff.

[2]) s. S. 62 u. S. 109ff., Über die Bestimmung des „Mit" aus dem „Einander".

Digitized by Google

gegnen z. B. als Männer, Frauen, Kinder, alte Leute, junge Leute, gut gekleidete Leute, als auffallende Erscheinungen, als Kutscher, Polizisten, Offiziere usw. Dieses „Als" in dem sie begegnen, besagt: sie begegnen alle in irgendeiner Bedeutsamkeit, als die und die — unbeschadet der ganz verschiedenen Bedeutungstiefe solcher Bedeutsamkeit. Und die „Männer" begegnen wiederum nicht als Männer überhaupt, sondern als „verschiedene Männer", als je für sich voneinander unterschiedene Einzelne. Ein jeder der Andern ist also anders als jeder Andere.

3. Dieses ihr formales Unterschiedensein als der und der bedeutet aber zugleich einen Zusammenhang. Die Andern begegnen nicht schlechthin als je andere, sondern ein jeder ist „anders als der andere". Im „als" des „anders als" bekundet sich ein unterschiedlicher Zusammenhang. Auch wenn einer ganz anders aussieht als alle andern, bestimmt er sich damit noch immer aus seinem Zusammenhang mit den andern. Jeder Andere zeigt sich, indem er anders ist als andere von vornherein als mehr oder minder verbindlich zu-andern-gehörig. Als „Mann" gehört einer offensichtlich schon eo ipso zu „Frauen", als Vater zu Kindern, als Offizier zum Militär und als Militär (nicht) zum Bürgerstand, als alter Mann (nicht) zu den jungen Leuten. Indem einer als der und der begegnet, begegnet er immer schon in seiner möglichen Zugehörigkeit zu anderen und im Verhältnis zu diesen ist er selbst „anders als" (die andern). Die Frage ist also nicht, wie der Begriff des Etwas oder Einen zu Etwas (anderem) oder Einem (anderen) „übergeht" (Hegel), sondern wie sich die in unbestimmt-bestimmter Weise immer schon Zusammengehörigen voneinander unterscheiden und sondern. Weil menschliches „Dasein" immer schon „Mitsein" ist, bedeuten die „Als", welche einen an ihm selbst charakterisieren, zugleich „Als" in Rücksicht auf andere — ein „anders-als". Und indem sich ein jeder dieser Anderen von bestimmten Anderen, mit denen er in bestimmter Hinsicht zusammengehört, unterscheidet, ist er an ihm selbst ein unterschiedlich bestimmter Anderer. Rein für sich selbst genommen unterschiede sich keiner als der — und kein anderer.

Als solchermaßen Unterschiedene lassen sich die andern prinzipiell miteinander vergleichen. Eine ausdrücklich in Hinsicht auf Verschiedenheit vollzogene Weise des vergleichenden Unterscheidens ist die Kritik, welche sich ausspricht in der Form: „nicht so — sondern anders". Die kritisch unterscheidende Vergleichung hebt den einen

Digitized by Google

ab vom andern in der Weise einer Absonderung. Sie hebt damit einen jeden als einen Besonderen heraus.

Dieses Unterschiedensein des Einen vom Andern aus ihren möglichen Verhältnissen zueinander bekundet sich in ihrer selbstverständlichen Verbindbarkeit durch die Konjunktion „und". Daß sich etwas und anderes, der eine und der andere in so selbstverständlicher Weise formal kopulieren lassen ist an und für sich nichts Selbstverständliches. Dieses „und" ist nur scheinbar bloß addierend. Der formal-konkrete Sinn seines Verbindens ist, daß es Ausdruck gibt einer immer schon bestehenden Verbundenheit des Einen mit den Anderen. Als der und der gehört einer schon zu den und den, auch wenn er sich faktisch gar nicht darum kümmert. Der und der ist einer zunächst im unausdrücklichen oder ausdrücklichen Verhältnis zu dem und dem.

In einer Aufzählung der Mitwelt wie: Alte und Junge, Männer und Frauen, Vorgesetzte und Untergebene usw. verbindet z. B. das „und" die unterschiedlich Bestimmten in der Weise eines Gegensatzes, d. h. aus ihrem gegensätzlichen Verhältnis. Und der allgemeine Gegensatz bestimmt sich darin näher nach Alters-, Geschlechts- und Berufs-Verhältnis. Diese ausdrücklich unterschiedene Art eines mitweltlichen Zusammenhangs hat aber zur Bedingung ihrer Möglichkeit denjenigen Zusammenhang und dasjenige Unterschiedensein, welches darin gründet, daß ein jeder dieser anderen 1. Seinesgleichen und 2. zugleich je anders als jeder Andere ist.

Der konkreten Umsicht zeigt sich diese im Mitsein des Daseins begründete Doppelheit seiner Als-Bestimmtheit — im Verhältnis zu Andern und darin zugleich für sich selbst als der und der bestimmt zu sein — in unausdrücklicher und selbstverständlicher Weise. Als „Polizist" ist einer tätig, indem er andern, für die er „Polizist" ist, Auskunft gibt; als Bettler, indem er andere anbettelt; als Kutscher, indem er andere fährt; als Dozent, indem er andern doziert usw. Ein jeder der andern bestimmt sich zunächst also gerade darin an ihm selbst, daß er zu bestimmten andern ein Verhältnis haben kann. Die Mitmenschen begegnen nicht als eine Mannigfaltigkeit für sich seiender „Individuen" sondern als „personae" die eine „Rolle" haben, nämlich innerhalb und für ihre Mitwelt, aus der heraus sie sich dann selbst personhaft[1]) bestimmen. Die volks-

[1]) Vgl. R. Hirzel, „Die Person, Begriff und Name derselben im Altertum" (Sitz.ber. d. bayr. Ak. d. Wiss., Dez. 1914).

Digitized by Google

tümliche Bezeichnung einer Person, deren wesentliche Rolle darin besteht, zu einer andern ein geschlechtliches Verhältnis zu haben, als „Verhältnis" schlechthin, zeigt nur besonders extrem die allgemeine Bestimmtheit des Menschen aus seinen verschiedenen Verhältnissen zu andern.

Mit dieser ihrer Bestimmtheit aus ihren Verhältnissen zu anderen ist die Bedeutsamkeit eine im wörtlichen Sinne[1]) „verhältnismäßige" Bedeutsamkeit, aber keine „absolute", d. h. zusammenhanglose. Wollte man von dieser „Relativität" als etwas Unwesentlichem absehen, und nach einer absoluten, singularen Bedeutung eines jeden je für sich suchen, so ergäbe sich zunächst wiederum kein pures Individuum in seiner unaussprechlichen Einzigkeit, sondern nur eine andere Art von verhältnismäßiger Bedeutsamkeit. So gründen z. B. die moralischen Qualitäten des Individuums auch nicht in ihm selbst als einem singularen Wesen, sondern darin, daß sich dieses singulare Wesen wesentlich zu andern verhält. „Egoistisch" oder „gütig" kann einer faktisch nur sein, weil mit ihm andere da sind, gegen die man egoistisch oder gütig sein kann. Der Egoismus ist so wenig wie die Güte eine für sich bestehende innere Eigenschaft einer individuellen Substanz, sondern ist, was er ist als eine menschliche „Lebens-äußerung"[2]). Diese Relativität auch des moralischen Seins auf andere relativiert nicht die Bedeutung des Moralischen, sondern gibt ihr allererst einen konkret-verbindlichen Sinn. Wollte man um der Absolutheit personaler Werte willen von dieser Verbindlichkeit absehen, so würde man damit nicht von einer bloß „sozialen Sphäre" des Individuums, sondern von der ganzen Konkretion seiner Lebensverhältnisse, in denen einer allein werden und zeigen kann, was er und wie er ist, abstrahieren.

4. Diese aus ihren Verhältnissen unterschiedlich bestimmten Anderen sind aber nicht rein untereinander verschieden. Als mit-mir-seiende sind die Andern ursprünglich insgesamt von mir selbst, der ich allein kein „anderer" bin, als meine Mit-welt unterschieden. Die ursprüngliche Unterscheidungsquelle für die andern als Andere bin also ich selbst. Nur im Unterschied zu mir sind die Andern sowohl „Andere" als auch Meines-gleichen. Die Analyse hat also die Mitwelt prinzipiell zurückzubeziehen auf den je einen, für den

[1]) Wir gebrauchen diesen Ausdruck also nicht in der Bedeutung von „mehr oder minder".

[2]) s. S. 71 ff.

Digitized by Google

die andern Andere sind. In dieses ursprüngliche Verhältnis muß jetzt die begriffliche Bestimmung: „die Andern" zurückgenommen werden.

In Rücksicht auf einen selbst ergibt sich als nächste Bedeutung der „Andern" ihr selbstverständlicher Plural. Im Plural sind die andern im Unterschied zu mir, dem je Einen[1]). Zwar machen sie als die vielen Andern eine ganze Mitwelt aus, aber eine einheitliche „Welt" sind die Andern doch nur in Rücksicht auf mich, den Einen, der diese ganze Welt von Anderen als „Welt" zusammenhält. Hingesehen wird zwar zunächst nach Außen, auf die Andern als solche, aber — wenn auch zumeist ganz unausdrücklich — in Rücksicht auf einen selbst.

Die herrschende Idee einer objektiven Beurteilung Anderer durch Absehen von sich selbst ist zufolge der grundsätzlichen Unterscheidung der Andern von einem selbst eine prinzipiell illusionäre Fehltendenz. Auch die Verhältnisse der Andern untereinander lassen sich nicht ohne Rücksicht auf das einheitliche Verhältnis meiner selbst zum einen wie zum andern beurteilen. Wäre die Beurteilung anderer wirklich und nicht nur der Theorie nach „selbstlos", so könnte sie die andern weder für sich noch untereinander beurteilen. Die wirklich mögliche Objektivität in der Beurteilung anderer wird durch keine illusionäre Selbstlosigkeit, sondern durch das ausdrückliche Einbeziehen seiner selbst in die Beurteilung anderer gewährleistet. Nur auf Grund solch ausdrücklichen Sicheinbeziehens kann man dann ausdrücklich abziehen, was in der Beurteilung anderer — zumeist ganz unausdrücklich — an Selbstbeurteilung mit eingegangen ist.

Gesetzt, es beurteile einer zwei seiner Vorgesetzten mit dem Ergebnis, der eine sei strenger als der andere, so kommt er selbst in solcher Rede allerdings nicht zum selbständigen Ausdruck. Daß er es selber ist, der die andern beurteilt, scheint nicht der Rede wert, denn das besagt scheinbar nichts weiter, als daß zu einem Urteil über zwei andere als Dritter auch ein sie Beurteilender dazugehört. Dieser Dritte ist aber faktisch der Erste; denn er beurteilt, ob er es weiß und will oder nicht, die andern doch stets aus demjenigen Verhältnis heraus, in dem ihm die Verhältnisse der andern untereinander allererst zugänglich werden. Dieser selbstverständliche Maßstab — das eigene Verhältnis — geht auch dann nicht verloren, wenn einer andere

[1]) s. IV. Kap.

Digitized by Google

ausdrücklich nicht „nach sich", sondern sich selbst nach andern beurteilt. Maßgebend ist stets das ganze ursprüngliche Verhältnis, aus dem heraus über andere geurteilt werden kann. In Rücksicht auf dieses einheitliche Verhältnis meiner selbst zu dem einen (anderen) und zu dem andern (anderen) ergibt sich z. B. als eigne Ansicht, daß der eine strenger sei als der andere. Jede solche Beurteilung orientiert sich an diesem eigenen Verhältnis zum einen und zum andern. Das verschiedene Strengsein, welches sich dabei als Urteil ergibt, wird nicht als eine in verschiedenen Graden vorhandene Eigenschaft an zwei Individuen, genannt „Vorgesetzte"vorgefunden, sondern als eine Art und Weise des Verhaltens, nämlich zweier Vorgesetzter zu einem selbst, nämlich als ihrem Untergebenen, im Verhältnis erfahren. Und nur aus diesem gegenseitigen Verhältnis läßt sich ihr Verhalten in seiner wahren, objektiven Bedeutung bestimmen. Demgemäß ist die Fraglichkeit der Objektivität des Urteils über den einen und den andern hinsichtlich ihrer Strenge durch keine künstliche Eindeutigkeit zu beseitigen, sondern in ihrer fraglichen Zweideutigkeit aufzusuchen und dadurch zu beantworten, daß sich der Beurteilende selbst fragt, ob nicht die Verschiedenheit des Verhaltens des einen und anderen in einer Verschiedenheit seines eigenen Verhältnisses zu ihnen mitbegründet ist.

5. Aus dieser prinzipiellen Rückbezogenheit der Anderen und ihrer Verhältnisse untereinander auf einen selbst und sein eigenes Verhältnis zu ihnen ergibt sich die empirisch bekannte Grundunterscheidung der Anderen in Näher- und Ferner-stehende, Angehörige und Fremde. Die Verhältnisse zu den Anderen unterscheiden sich also primär in Hinsicht auf ihre Verbindlichkeit. Der „Bekannte", der mir „unter anderen" auf der Straße begegnet, unterscheidet sich von allen andern als den Unbekannten. Innerhalb dieses „Kreises" — dessen unausdrücklicher Mittelpunkt man selber ist — von Zugehörigen unterscheiden sich wiederum die Meinigen als die Angehörigen. Und innerhalb der Angehörigen bist allererst „Du" im eigentlichen Sinn der Meinige. In der faktischen Ordnung der Verhältnisse bist „Du" aber nicht der Letzte, sondern der Erste. Und weil „Du" für mich der Nächste bist, sind alle andern — im Verhältnis zu Dir — Fernere, Anderweitige, Andere in der „dritten" Person.

Die Seinsweise der sogenannten zweiten Person, ihr „ist" in der Weise des „bist" hat nicht zufällig mit der der ersten Person, die

Digitized by Google

in der Weise des „bin" ist, dieselbe sprachliche Wurzel. Und beide unterscheiden sich radikal von der dritten Person, die in der „unpersönlichen" Weise des „ist" ist. Entsprechend hat das „wir beide" eine grundsätzlich andere Bedeutung als das allgemeine „wir", z. B. auch der wissenschaftlichen Anrede. Das Zu-zweit-sein bedeutet keine quantitative Verringerung des Zu-dritt-, viert- usw. -seins, sondern eine daraus nicht abzuleitende qualitative Steigerung des Miteinanderseins. Die „dritte" Person und d. h. zugleich jede weitere Person unterscheidet sich von der zweiten Person grundsätzlich deshalb, weil nur eine Person in zweiter Person sich mit der von allen anderen unterschiedenen ersten Person vereinigen kann. Indem „Ich" der eine bin und „Du" der andere bist, gehören wir beide unmittelbar „Einander". Nur „Du" kannst der „Meine" sein, wie auch nur „Ich" der „Deine" sein kann. Das Verhältnis von Ich und Du ist ein einzigartiges — das besagt aber nicht, daß es für jedes Ich nur ein einziges Du gibt. Eigentlich mit-einander sind nicht „wir" und noch weniger ist „man" miteinander, sondern ausschließlich „wir beide", „Du und Ich" können miteinander sein. Wie wenig sich das eigentliche Einandergehören etwa reaktiv aus dem öffentlichen Miteinandersein bestimmt, zeigt sich daran, daß der ihm eigentümliche „Ausschluß der Öffentlichkeit" nicht deren positive Kritik, sondern eine radikale Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche bedeutet. Ein Anderer bist „Du" also nicht in der Bedeutung des lateinischen „alius", sondern im Sinne des „alter" oder „secundus", der mit mir als ein „alter ego" alternieren kann[1]). Du bist der andere meiner selbst. Mit Dir kann ich daher auch nie „allgemein" zusammensein, denn Du bestimmst mich stets als Ich. Eigentliche „Kommunikation"[2]) gibt es nicht nur deshalb nur zu zweit oder „unter vier Augen", weil darin ein jeder „als Einzelner" zu Worte kommt, sondern ebensosehr deshalb, weil der Einzelne nur als der Eine von Zweien, im Rede- und Antwortstehen, aber nicht vor sich selbst aus sich heraus kommt. In dieser Konzentration des Einen und des Andern in einem eigentlichen „Einander" modifiziert sich die diffuse Bedeutung des Mitseins zur restringierten Bedeutung eines solchen Mitseins, worin mit dem Einen auch schon der Andere ebenbürtig da ist und aus einem solchen anthropologisch-bestimmten Mitsein

[1]) Vgl. hierzu H. Cohen, „Ethik des reinen Willens", 4. Kap.

[2]) s. Jaspers „Die Idee der Universität", S. 36 ff. und „Psychologie der Weltanschauungen"[3], Berlin 1925, S. 125/6.

Digitized by Google

entspringt auch der allgemeine Sinn eines „ontologischen" Begriffs von Mitsein. Erst Du, aber nicht jeder Andere bist eigentlich „Meinesgleichen". Am ursprünglichsten „mit" einem andern ist einer dort, wo das bloß Mithafte des einen für den andern in einem ebenbürtig-einheitlichen Einander als einem ausschließlichen Verhältnis von mir zu Dir, von bin und bist, verschwindet.

§ 11. Kritischer Rückblick auf Feuerbachs These vom „Ich" und „Du".

Bevor wir in die formale Strukturanalyse dieses eigentlichen Miteinanderseins eintreten, sichern wir die Blickrichtung auf dieses Sein im Einander durch einen Rückblick auf Feuerbachs „Ich und Du".

Auf Grund der voranstehenden Entwicklung des „Ich und Du" aus der Welt in der Bedeutung von Mitwelt ist an F.s These ein zweifacher Mangel ersichtlich:

1. Feuerbach setzt unvermittelt ein mit der Zuspitzung der Mitwelt auf das Du eines Ich; „Ich und Du" verbindet keine Welt.
2. Was sie verbindet, bleibt ein unbestimmtes „und".

ad 1. Zunächst scheint es zwar ein prinzipieller Mangel zu sein, wenn F. von der Welt des „selbst-mit-andern-in-der-Weltseins" abstrahiert, aber näher besehen entspringt dieses Versäumnis aus der Zuspitzung auf ein Miteinandersein von Ich und Du. Zwar haben auch „Ich" und „Du" im Verhältnis zueinander ein vorausgesetztes Verhältnis zur „Welt", aber dieses bestimmt nicht den Sinn von jenem, sondern umgekehrt bestimmt sich ihnen ihre „Welt" ursprünglich aus ihrem Miteinandersein.

Daß weder ich selbst noch irgendein anderer unbesorgt um sein weltliches Dasein alltäglich existieren kann, das schließt nicht aus, daß Ich und Du zusammen — d. h. aber nicht addiert — unbekümmert um die ganze Welt sein können, und zwar gerade deshalb, weil die eigentliche „Welt" des Menschen schon eine Mitwelt ist. Die Welt begegnet dem Menschen zumeist und zunächst als die Welt einer Mitwelt, z. B. als die „Welt" der Familie, des Gutsherrn, des Aristokraten, des Bauern, des Kaufmanns, des Gelehrten usw. Ursprünglicher als das Sein bei der „Welt" ist das Miteinandersein, weil die Welt vor allem „das Menschenleben ist, welches jeden umgibt und sich als vorherrschende Quelle der Sorgen ausweist"[1]).

[1]) J. Burckhardt, „Griechische Kulturgeschichte", Bd. II, S. 399.

Digitized by Google

Anthropologisch ursprünglicher als jedes Besorgen von Zuhandenem ist das Sorgen für Andere, denn jenes Besorgen entspringt der Sorge für sich selbst und andere. Ist aber schon alltäglich die „Welt", in der man selbst mit andern ist, wesentlich in der Mitwelt des Daseins inbegriffen, so geht die Welt vollends im einen und andern auf, wenn beide einander ihre ganze Welt bedeuten und nicht nur „sozusagen" sondern faktisch eine „Welt für sich" sind. Zwar sind auch „wir beide" in und bei der allgemeinen Welt des öffentlich miteinander Besorgbaren, aber die Welt, in der wir eigentlich existieren ist ausschließlich „unsere" Welt. Die Bedeutung der Welt der Anderen beschränkt sich darauf, daß sie sich zwischen „Ich und Du" störend eindrängen kann und dem trägt jedes eigentliche Miteinandersein Rechnung, indem es diese Welt nach Möglichkeit ausschließt. Dieses Ausschließen konstituiert aber nicht die Exklusivität ihrer Welt für sich positiv, denn deren Exklusivität entspringt einem ursprünglichen Zusammenschluß, auf Grund dessen allererst die allgemeine Welt, als die Welt der anderen, ausgeschlossen wird. Privativ, von der Welt als Mitwelt her bestimmt, ist nur, wer „allein"[1]) in der Welt ist, aber nicht, wer — sei es allein oder zu zweit — „für sich" sein kann. Indem „wir beide" also eine Welt für sich sind, fehlt uns weder die „Welt" noch die allgemeine Mitwelt. Das Fehlen der Welt, welche immer schon Mitwelt ist, bedeutet somit in F.'s These keinen prinzipiellen Fehler seines Ansatzes, sondern einen positiven, wenn auch von ihm selbst nicht begründeten Charakter des exklusiven Miteinanderseins von „Ich und Du."

Was Ich und Du verbindet und wozu sie beisammen sind, ist kein gemeinsames Besorgen, sondern das sind sie selbst. Wenn der eine dem andern seine ganze Welt bedeutet, kann nicht mehr sinnvoll gefragt werden, was sie — außer ihnen selbst — verbindet und wozu sie — außer ihnen selbst — beisammen sind. Ihr Miteinandersein ist — äußerlich betrachtet — „zweck-los", weil es schon selbst Zweck, „Selbstzweck" ist.

Und so wenig solches Miteinandersein „alltäglich" ist, so wenig kann es auch aus der alltäglichen Weise des bei-der-Welt-seins als — eigentlich und uneigentlich — „besorgende Fürsorge" interpretiert werden. Daß solches Miteinandersein nichts Alltägliches ist, besagt aber nicht, daß es nicht — vom entscheidenden Tag

[1]) s. Heidegger, „Sein und Zeit", S. 120.

Digitized by Google

der Begegnung ab — alle weiteren Tage des Daseins bestimmen könnte.

ad. 2. Dagegen ist die Unbestimmtheit, in welcher F. den unmittelbaren Bezug von Ich und Du gelassen hat der kritische Punkt seiner Grundsätze. Gerade dann, wenn Ich und Du sich selbst verbinden und keiner anderweitigen Welt als Bindemittel bedürfen, kommt alles darauf an, die Art ihres Verbundenseins formal zu klären. Der Mangel dieser Klarstellung ist der Grund, weshalb F. trotz aller Tendenz die Fragestellung nach dem Subjekt und Objekt zu verändern doch nur an Stelle des Subjekts ein „Ich" und an Stelle des Objekts ein „Du" einzusetzen vermochte. Wenn aber der Ansatz mit „Ich und Du" nicht nur verbal sondern sachlich etwas anderes sein soll als eine personifizierte Subjekt-Objekt-Beziehung, so kann dies nur auf Grund einer Explikation der eigenartigen Beziehungsweise geschehen, welche zwischen „Personen" im Unterschied zu ihrem Bezug auf „Sachen" stattfindet. Und wenn, wie F. behauptet, die Beziehung zwischen Personen und das selbständige Sein der andern Person wirklich den „ursprünglichen" Sinn von „Beziehung" und von „Objekt"-sein darstellt, so müßte sich dies dadurch erweisen, daß der Bezug zu Objekten und das Objektivsein der Objekte daraus als abgeleitet verständlich werden.

Wir bezeichneten schon im bisherigen die „Beziehung" zwischen dem einen und dem andern als ein „Verhältnis" des einen zum andern und bestimmten daraus den formalkonkreten Sinn des die andern untereinander verbindenden „und". Die Struktur des „Verhältnisses" ist nun genauer zu bestimmen in der Abgrenzung des Verhältnisses vom Zusammenhang, von der Beziehung (Relation) und von der Korrelation. Von hier aus ergeben sich dann vier wesentliche Bestimmungen des Verhältnisses.

1. Das „Verhältnis" bestimmt den einen wie den andern im gleichen Sinne, d. i. „verhältnis-mäßig." (S. 70ff.).

2. Zufolge dieser Verhältnismäßigkeit ist eines jeden Verhalten prinzipiell zweideutig. (§ 19).

3. Das Verhältnis kann sich in seiner Verhältnismäßigkeit verselbständigen. (§ 22).

4. Die Auflösung des verabsolutierten Verhältnisses ist das absolute Verhältnis des einen zum andern. (III. Kapitel).

Der Herausstellung dieser vier Punkte, auf Grund einer vorherigen Sicherung des Begriffes „Verhältnis" dient alles weitere.

Digitized by Google

§ 12. Der Begriff des „Verhältnisses" im Unterschied von „Zusammenhang", „Beziehung" (Relation) und „Korrelation."

Jedes Verhältnis ist ein Zusammenhang, aber nicht jeder Zusammenhang ist schon ein Verhältnis. Etwas kann mit Etwas in verschiedener Weise zusammenhängen. Die zwei Grundweisen des Zusammenhangs sind der sachhaltig begründete und der sachhaltig unbegründete, bloß zufällige Zusammenhang. Was bloß in zufälliger Weise zusammenhängt, hängt rein auf Grund des außersachlich gestifteten Zusammenhangs zusammen. Wenn ich eine Schnur sinnlos mit einem Holz zusammenbinde, so ist das ein solcher „bloßer" Zusammenhang ohne sachliche „Beziehung" des einen auf das andere; weder bezieht sich dabei die Schnur auf das Holz, noch das Holz auf die Schnur, noch beide aufeinander. Wenn aber die Schnur auf das Holz „gewickelt" ist, so hängt sie mit ihm schon nicht mehr „bloß" zusammen. Als eine aufgewickelte Schnur ist sie auf das, worauf sie gewickelt ist — das Holz — bezogen. Ebenso hängen die Perlen einer Halsschnur nicht „bloß" zusammen, sondern sind in bestimmter Weise „aufgereiht" und so aufeinander bezogen. „Beziehung" ist also ein solcher Zusammenhang, worin das eine an ihm selbst auf das andere verweist. Sofern sich Etwas auf etwas Anderes bezieht, besteht zwischen ihnen eine Bezüglichkeit oder Relation. Ein Bilderrahmen ist — wie schon das Wort sagt — gleich allem Dazu-daseienden relativ auf... oder bezogen auf... (Bilder). Diese Relation besteht aber nur zwischen Bilderrahmen und Bild, aber nicht zwischen Bild und Rahmen. Das Bild erfordert seinem Bild-Sinne nach keinen Rahmen, es ist ja kein Rahmenbild, wohl aber erfordert ein Bilderrahmen ein Bild zum Umrahmen. Die Relation ist also eine einseitige Beziehung. Einseitig ist eine Relation in Beziehung auf die Möglichkeit einer zweiseitigen Relation, die Korrelation. Korrelativ aufeinander bezogen sind z. B. Schlüssel und Schlüsselloch. Ein jedes dieser beiden verweist seinem Sinne nach auf das andere; die Zweiseitigkeit der Korrelation bedeutet also eine Gegenseitigkeit der Relate. Das eine verweist auf das andere, keines hat Sinn ohne das andere, sie sind füreinander gemacht und passen zueinander. Und trotz ihres Füreinanderseins kann man nicht eigentlich sagen, sie stünden zueinander in einem Verhältnis. Ein Verhältnis ist weder ein bloßer Zusammenhang, noch eine bloße Relation, noch eine Korrelation, obgleich es alle drei in

Digitized by Google

gewisser Weise enthält. Was unterscheidet aber nun ein „Verhältnis" von einer bloßen Korrelation zweier Relate? Weshalb sprechen wir nicht von der Relation und Korrelation z. B. von Vater und Sohn, sondern von ihrem Verhältnis? Warum kann man den Sinn ihres Zueinander nicht als ein Korrelativsein interpretieren? Und weshalb kann man andererseits nicht sagen, daß etwas wie Schlüssel und Schlüsselloch zueinander in einem Verhältnis stehen? Ist doch beidemal das eine seinem Sinne nach auf das andere bezogen. Verhalten sich aber Schlüssel und Schlüsselloch überhaupt und verhalten sie sich somit zueinander und damit sich im Sinne des Einander?

Die Beantwortung dieser Frage erfordert die Stellung der Vorfrage: Was steht hier und dort zueinander in Beziehung? Die scheinbar unbestreitbare formalontologische Antwort darauf ist: beidemal Etwas zu Etwas anderem. Sind aber wirklich die einen „Etwas" auch nur formal von derselben Art wie die andern? Von welcher Art sind die Etwas, welche sich zueinander verhalten und somit in einem Verhältnis stehen können? Sind Vater und Sohn „Etwas" und „etwas Anderes"?

§ 13. Irgend Etwas und irgend Einer.

Die natürliche Logik der Sprache philosophiert uns sachgemäß voraus und sagt dagegen: irgend Einer ist der Vater und irgend ein Anderer ist der Sohn. Ist aber Einer nicht doch zugleich auch Etwas? So eindeutig „Etwas" — eine Sache — nie „Einer" ist, so zweideutig ist doch der formalontologische Begriff der Person, denn es läßt sich nach ihr sowohl fragen wer sie ist, wie auch was sie ist[1]); sie ist Einer und Etwas — Person und Sache — zugleich[2]). Dagegen ist die formal mögliche Unterordnung des irgend Etwas-seins und irgend Einer-seins unter die Kategorie des „etwas überhaupt" nichtssagend, denn daß sowohl Etwas wie Einer überhaupt etwas sind, sagt nichts darüber aus, was und wie sie sind. Das „etwas überhaupt" trifft gleichsam nur das „Et" des Et-was und eines analog zu bildenden Et-wer, aber nicht ihr „was" und „wer". Die Kategorie „irgend Einer" untersteht also nicht der Kategorie „irgend Etwas", sie ist ihr mindestens ebenbürtig, wenn nicht übergeordnet, denn das Etwassein ist in einer noch aufzuklärenden Weise im Einersein inbegriffen.

[1]) Vgl. S. 177 ff.
[2]) Vgl. S. 141 ff.

Digitized by Google

Wir sehen vorerst davon ab, daß und wie Einer auch Etwas ist und daraufhin, daß irgendetwas nicht dasselbe ist wie irgendeiner. Aus dem formalontologischen Ausdruck für Personsein, dem Einersein, im Unterschied zum Etwassein, kann nun demonstriert werden, inwiefern nur der Eine und der Andere, aber nicht Einer und Etwas und noch weniger Etwas und Etwas „zueinander" in einem „Verhältnis" stehen können.

a) Das sog. Verhältnis von Einem zu Etwas.

Der Unterschied wird deutlich, wenn wir uns zuerst vergegenwärtigen, wie es ist, wenn sich Einer gerade nicht zu einem andern, sondern zu Etwas (anderem) verhält. Zwar ist beidemal das Wozu des Sich-verhaltens formell „Anderes" als man selbst, aber ist es ein Zufall der Sprache, daß man im ersten Fall den andern ausdrücklich als einen „andern" bezeichnet, im zweiten Fall aber das bloße „etwas" genügt, um es von dem einen zu unterscheiden und es „anderes" Etwas nur mit Bezug auf Seinesgleichen, also auf Etwas ist? Es wäre denkbar, daß sich darin die Einsicht ausprägt, daß „Etwas" schon allein dadurch, daß es Etwas ist, eo ipso deutlich von Einem als etwas ganz anderem unterschieden ist, während ein anderer (ebenso wie etwas) sich von Seinesgleichen ausdrücklich als ein „anderer" (bzw. als etwas „anderes") unterscheiden muß. Die Andersheit von etwas und etwas anderem ist von anderer Art als die von irgend einem und irgend einem andern. Wir fixieren diese Differenz ihrer Andersheit vorläufig mit den Termini: Eigenartigkeit und Individualität. Einer ist in individueller Weise eigenartig anders als der andere, aber etwas ist nur in eigenartiger Weise anders als etwas anderes.

Dieser Unterschied von Etwas und Einem äußert sich konkret im Verhalten zum einen und andern. Etwas wie ein Schlüssel kann mir verloren gehen und sich wieder finden. Daß er (selbst) mir verloren geht und sich (selbst) wieder findet, ist aber nur eine aus dem ursprünglichen Verhältnis des einen zu einem andern abgeleitete Redeweise, deren faktische Herrschaft ein Zeichen dafür ist, daß der sogenannte Sach-verhalt ein aus dem anthropologischen Verhältnis abgeleiteter Begriff ist. Etwas Zuhandenes kann weder es „selbst" sein, noch „sich" (selbst) zu einem verhalten, noch sich selbst zu einem „verhalten". Verloren geht so etwas nur, sofern es einer verliert und finden läßt es sich nur, sofern es einer findet.

Digitized by Google

Was also vorliegt, ist ein prinzipiell einseitiges Verhältnis, und einseitige Verhältnisse liegen überall und nur dort vor, wo sich Einer nicht zu einem andern, sondern zu Etwas verhält. Weil sich aber Etwas auch gar nicht wie ein anderer selbst zu mir „verhalten" kann, liegt streng genommen auch gar kein einseitiges „Verhältnis", sondern ein bloßes sich-selbst-dazu-Verhalten vor. Wirklich „einseitige" Verhältnisse gibt es nur innerhalb des als Verhältnis immer schon als gegenseitig beanspruchten Verhältnisses des einen zum andern. Das sich nicht zu mir Verhalten des Etwas bedeutet kein negatives sich-Verhalten — sich unauffindbar machen kann immer nur Einer — sondern die Abwesenheit jeglichen solchen Könnens.

b) Das sog. Verhältnis von Etwas zu Etwas.

Weil Etwas aber überhaupt nicht sich selbst, wie ein anderer, zu mir verhalten kann, kann sich auch Etwas zu Etwas nicht nur nicht „verhalten", sondern streng genommen auch gar nicht aufeinander „beziehen". Der Schlüssel selbst bezieht sich so wenig auf das Schlüsselloch wie dieses auf jenen. Die Gegenseitigkeit der Korrelation von Etwas-Relaten, ihr sich-aufeinander-beziehen ist ebenfalls eine anthropomorphe Redeweise und gründet ursprünglich in dem Einen, der sich zum einen (Etwas) wie zum andern (Etwas) verhalten kann. Ohne das sich-dazu-verhalten-können von irgend Einem gäbe es auch gar keinen derartigen „Sachverhalt". An ihnen selbst haben Sachen zueinander kein Verhältnis, sondern eine sachhaft ausgeprägte Beziehung, deren Ursprung die sachlichen Zwecke des Menschen sind.

c) Das eigentliche Verhältnis von Einem zu einem Andern.

In einem Verhältnis zu-ein-ander kann nur einer zu einem andern stehen, denn nur einer und ein anderer verhalten sich selbst und daher zueinander. Ihre Gegenseitigkeit ist eine solche des Ein-ander. Und indem der eine wie der andere sich selbst zum andern verhalten kann, vollzieht sich ihr Verhältnis zueinander im einheitlichen „sich" des Einander. Die Einheitlichkeit dieses gemeinsamen „sich", welches die Reflexivität eines jeden für sich korreflexiv gestaltet, bekundet sich sprachlich in der Vereinheitlichung des einen und andern in dem einen „Einander" und dessen Derivaten: aufeinander, zueinander, miteinander usw. — Dagegen ist der Gebrauch des „einander" in Hinsicht auf die Beziehung von

Digitized by Google

Einem zu Etwas und von Etwas zu Etwas (anderem) ein Mißbrauch, weil deren Beziehung im Unterschied zum echten Verhältnis außerder Möglichkeit eines „sich" im Einander steht.

§ 14. Hegels Analyse des „Etwas".[1])

Daß sogar Hegels „logische" Aufarbeitung der ontologischen Grundbegriffe der „Endlichkeit" zwar das irgend-Etwas zum Ausgang nimmt, aber kein irgend-Einer kennt, ist der beste Beweis für die von Feuerbach bekämpfte Herrschaft der gegenständlichen Welt der Objekte über die Mitwelt der Personen. Diese selbstverständliche Orientierung am Etwas ist um so bedeutungsvoller als Hegels Analyse des Etwas die für den Begriff der Wahrheit entscheidende Bestimmung des wahrhaften Ansichseins von etwas zum Ziel hat. „Was das Ding-an-sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung....". Hegel wendet sich dabei gegen Kants Begriff vom Ding-an-sich. Was er hier wie überall zeigen will, ist, daß sich die Bestimmung vom Etwas in seinem Ansichsein nicht „unmittelbar", sondern nur durch „Vermittlung", durch ontologische Konstitution, ergibt.

Zunächst ist Etwas gerade nicht in seinem Ansich gegeben, sondern entbehrt der Eigenbedeutung des eigenen Seins. Etwas ist „zunächst" gerade in der Weise da, daß es zu etwas Anderem in Beziehung steht, „Sein-für-Anderes" ist. Als wahrhaft an sich Seiendes bestimmt es sich erst, sofern es aus diesem seinem „Sein-für-Anderes" auf sich zurückgebracht oder re-flektiert ist. „Ansichsein" ist also eine vermittelte Seinsweise und besagt: dem unmittelbaren Sein-für-Anderes enthoben sein. Der Meinung nach „soll" zwar Etwas, Daseiendes einfach an sich da sein, in Wirklichkeit gewinnt es dieses eigene Sein aber erst auf Grund einer Rückbeziehung auf sich selbst, durch Rückkehr aus dem zunächst gegebenen Sein-für-Anderes. Kants Ding-an-sich drückt nur die Abstraktion von allem Sein-für-Anderes aus und seine Bestimmung des Ansichseins bleibt daher völlig unbestimmt. Bestimmtes Ansichsein wird Etwas, Daseiendes nur durch „Negation der Negation", d. h. durch ein sich-zurück-gegebenwerden von Etwas aus seinem unmittelbaren Ausgegebensein an Anderes. Etwas wird an-sich-seiend, indem es sich auf sich zurückbezieht im Gegenzug zu etwas Anderem, worauf es sich zunächst bezog. Das Etwas hat also zwei Momente, das Ansichsein und das Sein-für-

[1]) Wissenschaft der Logik, I., S. 103 ff. der Meinerschen Ausg.

Digitized by Google

Anderes. Nur scheinbar fallen Etwas und Etwas (anderes) als zwei unmittelbar an-sich-Seiende auseinander, ihre „Wahrheit" ist gerade ihre innere „Beziehung".

Kant wird aber von Hegels Kritik so wenig getroffen, wie die Bestimmung von Einem (anderen) durch die von Etwas (anderem) getroffen werden kann, denn Kants Begriff vom Ansichsein ist ursprünglich nicht an der „Sache", sondern an der „Person" und ihrer „Freiheit" orientiert (s. § 39 e). Die eigentliche Begegnung von Hegel mit Kant ist daher nicht hier zu suchen, sondern in der Auseinandersetzung von Hegels Begriff der „absoluten Sittlichkeit" mit Kants „praktischer Vernunft" zu finden.[1])

In unserem Zusammenhang ist an Hegels Analyse des Etwas folgendes bedeutsam: Hegel beginnt die Analyse der Endlichkeit mit dem „Etwas", zielt damit aber ab auf die Bestimmung des Ansichseins von Einem, denn der „Geist" hat zu seiner Existenzform das Subjekt-sein. „Das Dasein ist Daseiendes, Etwas." „Dasein, Leben, Denken usw. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usw." — „Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken... als Allgemeinheiten stehen zu bleiben." „Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache, seiende Beziehung auf sich." Es ist als so bestimmtes „der Anfang des Subjekts" und hat sich weiter zu bestimmen bis es „im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält." „Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch bestimmter im Fürsichsein, Subjekt (vom Verf. gesperrt) usw. ist die Vermittlung seiner mit sich selbst vorhanden..."

Diesen Werdeprozeß des Etwas zu sich selbst stellt dann Hegels Analyse des „Etwas und Anderes" heraus. Das besagt aber: Hegel will das „Subjekt" erreichen im Ausgang vom Etwas. Um aber doch die „phänomenologische" Entwicklung des Selbstbewußtseins[2]) in der ihm eigentümlichen „Selbständigkeit" logisch zu erreichen, unterschiebt Hegel schon seiner Analyse des Etwas durchwegs Kategorien, die einem Etwas überhaupt nicht zukommen können, denn „Etwas" kann weder aus sich heraus noch in sich zurückgehen, sich selbst weder auf anderes noch auf sich beziehen — denn „Etwas" „lebt" und „denkt" überhaupt nicht wie ein Subjekt.

[1]) s. S. 162 ff.

[2]) s. „Phänomenologie des Geistes", S. 123 der Meinerschen Ausgabe.

Digitized by Google

Diesen unausdrücklichen Übergang vom Etwas und etwas Anderem zu Einem und einem Anderen ermöglicht sich Hegel aber durch die von ihm überbotene „natürliche Logik" der Sprache, welche auch schon den Sachverhalt anthropomorph wie ein Verhältnis ausdeutet, indem sie die „Beziehung" von etwas zu etwas anderem wie ein Verhältnis von einem zu einem anderen behandelt.

§ 15. „Begegnung" und „Entsprechung" in ihrer Bestimmung aus dem Verhältnis.

Ineins mit dem Begriff des sich-verhaltens-zu... haben dessen Modifikationen ihren Grund und Boden nicht in der Beziehung von Einem zu Etwas, sondern in dem Verhältnis von Einem zu einem Andern. Wir besprechen deren zwei, 1. das Begegnen und 2. das Entsprechen. Beide sind konstitutiv für die Objektivität einer gegenständlichen Erfassung und damit für deren „Wahrheit".

1. So wenig wie Etwas sich zu mir verhalten kann, so wenig kann es auch „begegnen". Jeder unpersönliche Widerstand und weiterhin jeder Gegen-stand widersteht und hält Stand, indem ihm einer von sich aus begegnet. Ich selbst treffe auf einen gegenständlichen Widerstand, aber der Gegenstand selbst kann sich nur in der Weise widersetzen, daß er mir widersteht. Sein gegenständlicher Widerstand „begegnet" nicht eigentlich. Trifft man dagegen einen Andern, so treffen sie „sich" im Sinne des Einander und dieses gegenseitige „sich" erfüllt allererst den ursprünglichen Sinn einer „Begegnung" ineins mit ihrer „Zufälligkeit". Weil aber dieses gemeinsame sich-begegnen-können darin gründet, daß jeder der beiden sich selbst verhalten kann, kann auch je einer der beiden die Begegnung im Ganzen verhindern. Etwas wie ein Baum kann mir weder begegnen noch kann er verhindern, daß ich ihm begegne, wir können nicht „einander" begegnen. Die Begegnung ist also dadurch ausgezeichnet, daß sie als ein Verhältnis eo ipso gegenseitige Begegnung ist.

In dieser grundsätzlichen Gegenseitigkeit jedes Verhältnisses und seiner Bestimmungen gründet die spezifische Gegenständlichkeit oder Objektivität alles dessen, was im Verhältnis begegnen kann. Diese Objektivität fehlt notwendig jedem Verhalten, dessen Wozu kein Anderer, sondern Etwas ist. Im einseitigen Sichverhalten zu Etwas wird eine objektive Begegnung unmöglich. „Etwas" kann einen nur soweit angehen, als es „einen angeht". Was in solcher quasi-Begegnung begegnet, bestimmt sich notwendig im Sinne des Zugangs, ant-

Digitized by Google

wortet — weil es nicht widersprechen kann — in der ihm vorgezeichneten Sprache und Richtung des fragenden Anspruchs. Dagegen kann sich ein Anderer meinem Anspruch auf Erschließung sowohl erschließen wie verschließen. Wie sich Etwas „an sich" verhält, ist nur im Verhältnis zu einem Andern erschließbar, denn nur ebenbürtiges Dasein hat die Möglichkeit, meinem Anspruch auf objektive Erschließung auch objektiv, an ihm selbst, zu entsprechen. Was einer für sich an Etwas erschließen kann, ist nicht mehr aber auch nicht weniger als das Etwas in seiner konstitutiven Bedingtheit durch einen selbst, aber nicht in seiner unbedingten Selbständigkeit, die es als Etwas nicht selbst erweisen kann.

2. Sachgemäß erkannt ist etwas dann, wenn es so erkannt ist, wie es an ihm selbst ist, wenn die Erkenntnis der Sache entspricht. Nicht nur gleichsam, sondern in der Tat kann aber nur so etwas wie Einer zur Sprache und damit zum Entsprechen gebracht werden. Nur Einer kann dem Anspruch eines Andern, ihn selbst oder etwas (anderes) wahrhaft erkannt zu haben, wirklich entsprechen, sei es, indem er seiner Ansicht widerspricht oder auch zustimmt. Die Sache selbst kann ihren Begriff nicht aussprechen, sie bedarf dazu einer Fürsprache. Ob aber die Art und Weise, wie sie einer zur Sprache und zu Begriff bringt, wirklich sachentsprechend ist, das kann sich der eine nicht selbst beantworten, denn was er sich so beantwortet, ist ja nur immer seine eigene Frage. Um erfahren zu können, ob seine Antwort der Sache entspricht, bedarf der eine eines andern. Nur ein anderer hat die Möglichkeit ihm zu zeigen, was sachgemäß dagegen spricht. In der Auseinandersetzung des einen mit dem andern und nur darin kann die „Sache selbst" ihre sachentsprechende Auseinandersetzung erfahren. Die Sache kommt zu Wort, indem der eine darauf hört, was ein anderer dazu zu sagen hat. Was der andere „dazu" zu sagen hat, vermehrt nicht nur den Gesichtspunkt des einen durch den eines andern und damit den Aspekt der Sache, sondern der eine korrigiert den andern; sie korrigieren einander und in dieser Korrektur wird das, wovon die Rede ist, die Sache selbst, richtiggestellt. Indem der eine die Hinsicht und Ansicht des andern in Frage und zur Rede stellt, sagt er also etwas „dazu" in der Weise des „dafür"- und „dagegen"-Sprechenden. Und es steigert sich damit die mögliche Richtigkeit und Gegenständlichkeit dessen, was darüber gesagt werden kann. Weil sich die Objektivität einer Erkenntnis von Etwas nur dadurch erweisen kann, daß

Digitized by Google

die Erkenntnis des Einen der eines Andern in freier Begegnung „entspricht", erfüllt sich ihr Anspruch auf Wahrsein, indem sich der eine dem andern in Hinsicht auf Etwas erschließt. Rein für sich kann sich einer wahrhaft objektiv weder vor etwas noch zu sich selbst bringen. Bespräche einer etwas, es rein für sich durchdenkend, so spräche er in Wirklichkeit nicht ungestört mit der Sache selbst, sondern nur mit sich selbst. Der hierin mögliche Einspruch ist kein wirklicher Widerspruch, sondern ein selbstgemachter und vorhergesehener Einwand. Der Einwand, den sich einer selbst machen kann, stellt die Art und Weise, etwas zu besprechen, nicht nur nicht in Frage, sondern sichert die Fragestellung in ihrem eigenständigen Fortgang im vorhinein gegen den möglichen Einspruch eines andern. Die Art von Entsprechung, welche sich dabei ausbildet, ist das Gegenteil eines freien sich-begegnen-lassens der Sache durch einen entsprechenden Andern, nämlich eine bloße Konsequenz oder Folgerichtigkeit, aber nicht die produktive Inkonsequenz ihrer unvorhersehbaren Berichtigung durch einen andern. Die Konsequenz eines Denkens ist nur der Ausdruck für seine „in sich" geschlossene Einstimmigkeit; sie bekundet nur, daß einer seine Ansicht von der Sache folgerichtig zu Ende zu denken vermag, nämlich gerade deshalb, weil er sich dem möglichen Einspruch eines andern verschlossen hat. Ob sich diese Folgerichtigkeit vor sich selbst offen rechtfertigt und begründet — nämlich wiederum als „Konsequenz" dessen, was einer von Anfang an vor hat — oder aber in ein dialektisches Scheingespräch von Thesis und Antithesis kleidet ist kein prinzipieller Unterschied. Das Resultat ist stets dasselbe, nämlich dies, daß die sachliche Entwicklung den „Begriff der Sache" in der Richtung konsequent zu Ende denkt, in welcher er von Anfang an feststand. Die Entwicklung wird zu einer bloßen Explikation und sie kann auch gar nichts anderes sein, solange sich nicht der konsequente Fortgang des einen den Widerspruch eines andern frei begegnen und sich so in seiner „langen Rede" unterbrechen läßt. Sich selbst kann die Konsequenz im Fortgang naturgemäß nicht unterbrechen wollen, denn das würde besagen, daß sich einer den andern durch eigene Inkonsequenz ersetzen wollte.

Ermöglicht wird aber diese jedes systematische Denken — also auch das hier vollzogene — kennzeichnende Konsequenz oder in-sich-Geschlossenheit des Denkens durch die Umbildung des dialogisch aufgeschlossenen Sprechens zum sich selbst genügen-könnenden

Digitized by Google

Monolog des Schreibens[1]). Im Darüber-Schreiben, als Schriftsteller, ist der denkende Mensch dem Widerspruch enthoben, der ihm im Darüber-Sprechen begegnen könnte. Der schriftliche Widerspruch begegnet dem Denker nicht mehr auf dem problematischen Weg der Ausbildung seiner Gedanken, sondern nur noch am Ende des Wegs, wenn die Methode ausgebildet ist. Einem schon zu Ende explizierten Gedanken kann nur mehr in der Weise entsprechend widersprochen werden, daß ihm ein ebenso ausgebildeter Gedanke fertig entgegentritt. Was der eine dem andern aber nach schriftlich vollendeter Entwicklung noch zu sagen hat, entwickelt nicht mehr in ursprünglicher Weise in gemeinsamer Besprechung die Sache, sondern stellt nur in entsprechender Konsequenz der einen Weise, etwas an-, durch- und zu Ende zu-sprechen eine andere entgegen.

Es wurde bisher der formale Unterschied expliziert, wie sich 1. Einer zu Etwas, 2. Etwas zu Etwas und 3. Einer zu einem Andern verhält, und ferner wurde aus der Struktur des Verhältnisses der Begriff von Begegnung und Entsprechung in seiner Bedeutung für den Begriff von einer gegenständlich-wahren Erkenntnis geklärt.

Der Unterschied wie Etwas und wie Einer da ist, soll nun eine größere Deutlichkeit gewinnen, indem wir das Da-sein von Etwas und Einem (andern) in ein und derselben Daseinsweise untersuchen, nämlich in derjenigen, in welcher sowohl Etwas wie ein Anderer zumeist zur Geltung kommen.

Zumeist zeigt sich etwas in seinem „Zuhandensein" als etwas, das für einen zu etwas anderem da ist. Aber auch der Eine ist für den Andern, wenn schon nicht einfach „zuhanden", so doch zu etwas — zu einem bestimmten Zweck — da. Die Frage ist aber: wie unterscheiden sich Etwas und Einer in ihrem gebräuchlichen Dazudasein? Und wie ist Etwas für etwas Anderes da?

In Hegels Analyse des Etwas bekundet sich der „Zweck", das Dazudasein, im Begriff des „Sein-für-Anderes". Hegel geht davon aus, daß Etwas und Etwas (anderes) „zunächst" gegeneinander gleichgültig seien und entwickelt daraus, daß sie in Wahrheit aber identisch seien, denn die Wahrheit des Etwas sei seine „Beziehung" auf etwas Anderes. Der unvoreingenommenen phänomenologischen Betrachtung zeigt sich aber gerade schon zunächst die „Beziehung". Auch abgesehen davon für wen Etwas da ist, verweist das eine an ihm selbst auf anderes, und zwar sowohl in der Mitwelt wie in der

[1]) s. S. 119ff.

Digitized by Google

Umwelt. Der Grund, weshalb es so schwierig und scheinbar unmöglich ist zu bestimmen, inwiefern Etwas und Einer auch an sich selbst etwas sind, liegt ja gerade in der ursprünglichen Zugehörigkeit der Dinge der Umwelt untereinander, der Menschen unter sich und des Menschen mit seiner Welt.

§ 16. Etwas und Einer in ihrem Dazudasein.

1. Etwas in seinem Dazudasein für etwas Anderes.

Es genügt ein Blick auf die nächste Umwelt, um zu sehen, daß alles durch Zusammengehörigkeit bestimmt ist. Zum Papier, worauf einer schreibt, gehört als Unterlage die Schreibplatte, zum Abtrocknen des Geschriebenen das Löschblatt, zum Schreiben Feder und Tinte, zur Tinte das Tintenfaß, zur Schreibfeder der Federhalter, zum Schreibzeug Bleistifte, Gummi usw. — Ein jedes solches Zeug kommt — sofern es brauchbar ist — an ihm selbst nicht mehr und nicht weniger zur Geltung, als es zu etwas anderem da ist, seiner ihm eigentümlichen „Bestimmung" zu ... dient.

2. Diese zu etwas anderem daseienden Etwas sind für Einen da.

Alle diese zuhandenen Etwas gehören aber zu Einem, der sich ihrer sachgemäß bedienen kann. Ihr sachhaftes Zueinandergehören prägt sich zwar wie wir früher gesehen haben an ihnen selbst aus, entspringt aber nicht aus ihnen selbst, sondern der zugehörigen Mitwelt, für die ein Schreibzeug im Ganzen und Einzelnen „Schreibzeug" ist. Sachhafte Beziehungen hat das eine zum andern auf Grund des sich-dazu-verhalten-könnens von irgend Einem.

3. Wie ein Anderer für einen zu Etwas da ist.

Eine Ware ist zum Verkauf da. Bei einem Andern etwas einkaufend, verhält man sich zu dem Verkäufer im Sinne seiner Ware, als dem, wozu er für einen da ist. Indem einer dazu da ist, andern etwas zu verkaufen, bestimmt er sich an ihm selbst als dessen Verkäufer. Seine Ware charakterisiert ihn daher selbst z. B. als einen billigen Kaufmann. Billig ist zwar das, was er verkauft — etwas — sofern er aber dazu da ist, so etwas zu verkaufen, mitbestimmt ihn selbst die Billigkeit seiner Ware. So sehr sich aber der Umgang eines Kunden mit seinem ihn bedienenden Lieferanten aus dem her bestimmt, wozu dieser da ist, also aus seiner Lieferung, ist dieser Umgang doch keine bloße Umgangsbeziehung, sondern ein mehr oder minder verbindliches Umgangs-Verhältnis, d. h. der Umgang bestimmt sich als Umgang mit einem Andern — und nicht

Digitized by Google

mit Etwas — im Sinne des sich-einander-dienlichseins. Etwas kann sich dem, wozu es dient, nicht selbst entziehen, so wenig wie es sich selbst dazu bestimmen kann, dazu da zu sein. Einer hat dagegen seine Bestimmung an ihm selbst zur freien Verfügung, er ist nicht einfach dazu bestimmt, sondern er kann sich zu solcher Bestimmung so oder so verhalten. Sein Dazudasein bestimmt ihn nur in der Weise einer freien Möglichkeit. Auch einer, der wie ein Diener für einen andern ausdrücklich zu etwas da ist, ist nicht einfach wie Etwas brauchbar oder unbrauchbar, sondern kann selbst in brauchbarer oder unbrauchbarer Weise einem andern dienen. Das mögliche Verhältnis zu einem andern in seinem Dazudasein ist daher prinzipiell verschieden von jedem einseitigen Sich-verhalten zu Etwas, das zu etwas da ist. Die Umgänglichkeit eines andern begrenzt sich an seiner ebenbürtigen Selbständigkeit. Zwar ist ein Lieferant als solcher wesentlich unselbständig, indem er doch nur „Kunden" liefern kann, wie andererseits der Kunde als solcher vom Lieferanten her bestimmt ist; aber keiner der beiden ist schlechthin durch das, wozu er für andere da ist, an ihm selbst bestimmt. Die gebräuchliche Umgänglichkeit erstreckt sich nur so weit, als sich einer von einem andern zu etwas gebrauchen läßt — sei das Wozu von ungeistiger oder auch geistiger Art. Dieses alltägliche Umgangsverhältnis, worin die Menschen einander zu Etwas da sind, charakterisiert das öffentliche Miteinandersein als ein zweckdienliches Zusammenkommen und Auseinandergehen. Als sachhaft orientiertes einander-Gebrauchen ist dieser alltägliche Gebrauch von Personen ein Mißbrauch, sofern der Mensch — mit Kant gesprochen — nicht nur „Zweck", sondern „zugleich" und wesentlich „Selbstzweck" ist, um seiner selbst willen da ist, indem er „an sich" selbst sein kann, was er ist.

§ 17. Das zweckfreie Füreinandersein.[1])

Unbekümmert um dieses gebräuchliche Miteinandersein, worin der eine für den andern nur soweit in Betracht kommt, als er zu etwas zu gebrauchen ist, existieren die Verhältnisse des eigentlichen Miteinanderseins, deren Wozu in ihnen selbst liegt. Die Frage ist nun, ob sich in diesem eigentlichen Miteinandersein der eine und der andere so zeigt, wie er an sich selbst ist.

Da sie einander nicht zu Etwas gebrauchen, was außer ihnen selbst läge, liegt die Vermutung nahe, daß dieses Miteinandersein den einen

[1]) s. S. 159ff. u. S. 153.

Digitized by Google

dem andern so zeigt, wie er unmittelbar an sich selbst ist. Dies ist aber zunächst so wenig der Fall, daß vielmehr gerade ein solches unmittelbares Verhältnis des einen zum andern einem jeden der beiden vom andern her und beide im Sinne ihres Verhältnisses bestimmt. Im Verhältnis von Vater und Sohn bestimmt der Vater den andern als „Sohn" und sich selbst als dessen „Vater"; er ist nicht selbst sein Vater, aber er selbst ist des Sohnes Vater. Ein jeder der beiden ist also „verhältnis-mäßig" bedeutsam. Das Eheverhältnis bestimmt einen jeden als Ehegatten, als Geschlechtsverhältnis den einen als den Mann — seiner Frau, und den andern als die Frau — ihres Mannes; im Beichtverhältnis bestimmt sich das Beichtkind in Rücksicht auf den Beichtvater und dieser in Hinsicht auf jenes. Schon im bloßen Bekanntschaftsverhältnis ist man mit-einander bekannt, d. h. ein jeder ist des andern Bekannter, keiner ist an ihm selbst sein eigener „Bekannter" usw.

In all diesen Verhältnissen des unmittelbaren Füreinanderseins ist also keiner der beiden als Selbsteigener, sondern als Zugehöriger bestimmt. Trotzdem entwickelt sich nur aus solchem Verhältnis und für es die wahre Selbständigkeit eines jeden an ihm selbst („Ich selbst" und „Du selbst") in der gegenseitigen Anerkennung ihres unverhältnismäßigen Daseins. Das Motiv zu dieser „Bewegung der Anerkennung" (Hegel) der unbedingten Selbständigkeit des einen und andern ist aber die Verabsolutierung der verhältnismäßigen Bedeutsamkeit eines jeden im Einander. Dieses Sein im Einander ist nun in seiner Zweideutigkeit und deren Verfall zu explizieren.

§ 18. Die Problematik des sogenannten Egoismus und Altruismus.

Im gleichen Sinne bestimmt das „Verhältnis" die zueinander im Verhältnis Stehenden, weil es den einen wie den andern im Sinne ihres einen, einheitlichen Verhältnisses bestimmt. Indem sich der eine und der andere z. B. im Sinne eines Schulverhältnisses bestimmen, ist der eine im gleichen Sinne „Lehrer", wie der andere „Schüler" ist.

Indem aber ein jeder doch er selbst und nicht der andere ist, ist diese Gleichsinnigkeit der beiden für einen jeden von verschiedener Bedeutung. Im Verhältnis zu seinem Lehrer bestimmt sich der eine an ihm selbst als Schüler und im Verhältnis zu seinem Schüler der andere an ihm selbst als Lehrer. Und indem somit ein jeder sich selbst in Rücksicht auf einen andern bestimmt oder be-deutet,

Digitized by Google

ist eines jeden Sein und Verhalten prinzipiell zweideutig. Die Deutung seines Verhaltens muß daher ebensosehr ihn selbst wie den andern, zu dem er sich als der und der verhält, in Betracht ziehen, wenn sie den Anspruch soll machen können, wahrhaft „objektiv" und nicht willkürlich eindeutig zu interpretieren.

Die traditionelle Frage der Ethik nach dem Egoismus und Altruismus hat zu ihrem unausdrücklichen Grund und Boden die elementare Unterscheidung meiner selbst von einem andern. Angemessen danach gefragt werden kann aber nur, wenn zuvor klargestellt ist, daß Ich und der Andere keine gegeneinander gleichgültigen Objekte mit immanenten — egoistischen oder altruistischen — Eigenschaften sind, sondern erste und zweite Person, deren Egoismus und Altruismus sich wesentlich in ihrem Verhältnis zueinander äußern.

Die von Simmel[1]) gekennzeichnete „Leerheit des Egoismusbegriffs" beruht nicht darauf, daß es ihm an traditionellen „Inhalten" fehlte, sondern darauf, daß die verschiedensten empirischen Inhalte in einem methodisch ungeklärten Begriff von Egoismus und Altruismus hineingenommen wurden. Auch Simmel beschritt nicht den Weg der methodischen Klärung, obgleich er den springenden Punkt des Problems allgemein zum Ausdruck brachte.

Die Diskussion bestehender Theorien führte ihn zu der Einsicht, daß der sogenannte „Egoismus" den Bestand einer „Gesellschaft" voraussetze, daß das ganze ethische Problem auf dem Unterschied und Zusammenhang von „Ich und Du" ruhe und der Begriff des Egoismus überhaupt nur Sinn habe „im Gegensatz zum Begriff des Altruismus", daß so etwas wie Egoismus überhaupt keine „unmittelbare", sondern eine „mittelbare", das soll heißen: mittels Anderer allererst sinnvoll werdende Bestimmung sei.

Ebenso betont Feuerbach[2]), daß sein Prinzip weder Ego noch Alter ego, sondern „Ego und Alter ego" sei, daß die „Selbstliebe" gar nicht bestehen könne ohne die Liebe zu Anderen, wie auch andererseits diese nicht abgesehen von jener Existenz habe. Die entscheidende Frage sei der Akzent, nämlich entweder auf dem alter Ego oder auf dem Alter ego.

Die Tragweite dieser allgemeinen These gilt es nun durch nähere Untersuchung sicherzustellen. Geht man von der substantivierten Eigenschaft eines sogenannten Egoismus und Altruismus zurück auf

[1]) „Einleitung in die Moralwissenschaft", I, S. 85 ff.
[2]) s. Bd. II, S. 216 u. S. 413.

Digitized by Google

deren faktische Daseinsweise, so wird ersichtlich, daß beide ihrem Sinne nach verschiedene Verhaltungsweisen von einem selbst zu anderen meinen. Selbst-süchtig- wie selbstlos-sein ist eine Weise des zu-anderen-seins. Der Egoismus braucht daher auch nicht einmal als ein ausgesprochen egoistisches Verhalten gegen andere zum Ausdruck zu kommen, er kann sich ebensosehr und erst recht in einer egoistischen Weise betonter Fürsorglichkeit behaupten und manifestieren. Nietzsches analytische Technik besteht zum nicht geringsten Teil in solcher Demaskierung scheinbar selbstloser Tugenden[1]). Und auch die „Liebe" zum andern verbürgt so wenig einen altruistischen Charakter, daß G. Meredith in seiner „Bibel des Egoismus"[2]) gerade an ihr den „Karneval des Egoismus" mit der ganzen Kraft seiner meisterhaften Analyse darzustellen vermochte. Dagegen wäre gegen Hegels Begriff von einer „absoluten" Liebe, welche den Gegensatz von Ich und Du in einer „vollkommenen Vereinigung" aufgehoben hat, zu fragen, ob er mehr als eine erdachte Synthese von Egoismus und Altruismus ist (s. S. 162 ff.).

Allein vom Einen oder Andern aus diskutiert ist die Struktur des Egoismus ebensowenig zu sehen, wie nach Aufhebung des verhältnismäßigen Unterschieds von Ego und Alter. Nicht minder verbaut wird aber die Frage, wenn man sich auf Grund der Einsicht in den Zusammenhang des Einen mit dem Andern damit zufrieden gibt, daß eben in jedes eigene und weiterhin betont egoistische Verhalten zu einem andern unvermeidbar auch der andere und insofern etwas mehr oder minder Altruistisches hereinspiele. Die Einsicht, daß es keinen fraglos „reinen" Egoismus und Altruismus gibt, ist ebenso unfruchtbar wie die pure Behauptung reiner Prinzipien. Gefördert werden kann die Frage nach dem Egoismus und Altruismus nur dadurch, daß die den Egoismus und Altruismus allererst fragwürdig gestaltende Zweideutigkeit des Verhältnisses von einem Ego zu einem Alter in ihrer Zweischneidigkeit eindeutig zur Sprache kommt.

Die erste Voraussetzung eines ausgesprochenen egoistischen und altruistischen Verhaltens ist das Bewußtsein von der eignen und fremden Selbständigkeit. Wer für sich selbst noch gar kein selbstbewußtes Ego ist, kann auch gegen einen andern gar nicht egoistisch sein. Und andererseits setzt ausdrücklicher Altruismus die

[1]) „Der eine geht zum ‚Nächsten', weil er sich sucht, und der andre, weil er sich verlieren möchte."

[2]) „Der Egoist". List-Verlag 1926.

Digitized by Google

Anerkenntnis des andern als eines alter Ego voraus. Die Selbstverständlichkeit, mit der ein Kind gegen seine Mitwelt anspruchsvoll und rücksichtslos sein kann, dieser kindliche Egoismus hat im Unterschied zu dem des Erwachsenen, der für sich selbst ein Ich geworden ist, keine eigentlich egoistische Bedeutung. Weil für das Kind zugleich mit seiner eigenen Selbständigkeit auch die des Andern noch gar nicht deutlich da ist, vermag es weder ausgesprochen egoistisch noch altruistisch zu sein. Sein Egoismus ist ebenso naiv wie die spontane Preisgabe seines Eigentums[1]). Erst „Ich selbst" kann egoistisch und altruistisch sein.

Egoistisch-sein kann Ich selbst aber nur im Verhältnis zu einem Andern. Der Selbst-süchtige sucht und findet sich nicht bei sich selbst, sondern beim andern. Die naheliegendste Äußerung der Selbstsucht ist das Sorgen für andere in unausdrücklicher Rücksicht auf sich selbst, um seiner selbst willen. Sich-selbst-behaupten und durchsetzen kann einer nur im Verhältnis zu andern, gegen die und in denen er sich durchsetzt und behauptet. Die wesentliche Existenzform des Egoismus ist somit der Altruismus. Der „amor sui" bedeutet kein narzistisches Verliebtsein in sich selbst, sondern eine solche Liebe zu andern, in der man sich selbst zur Geltung bringt. Seine Natürlichkeit beruht darauf, daß es für das im Miteinandersein existente Dasein näherliegend ist, sich selbst im Andern, als unmittelbar in sich selbst zu lieben. „Du" bist zunächst gerade alles andere als ein christlich verstandener „Nächster". „Du" bist zunächst derjenige, in dem Ich mich behaupten kann, obgleich „Du" zugleich auch der bist, der meinen Anspruch durch den seinen begrenzen kann. „Du" kannst für mich nie eine absolute „Autorität" sein, denn „Ich" ist dem „Du" ebenbürtig (vergl. S. 133 ff.).

Die herrschende Ausdrucksform des Ich (ego) im Andern (alter) ist die Verichlichung des Andern im Begriff des Meinigen. „Meine" Kinder, „mein" Mann, „meine" Frau, „mein" Freund, aber auch: „mein" Feind, usw. — in all diesen „Meinigen" bekundet einer das Seinige, seinen altruistischen Egoismus.

---

[1]) Die „Naivität", mit der ein Erwachsener egoistisch sein kann, ist keine wirkliche Naivität, aber nicht deshalb, weil er die Naivität einfach „verloren" hätte, sondern weil des Erwachsenen Naivität und deren Modi (Unmittelbarkeit, Unverantwortlichkeit usf.) nicht mehr die eindeutige Naivität des ungebrochenen kindlichen Daseins haben.

Digitized by Google

Die oft verhandelte Frage, was dem Menschen natürlicher sei, der Egoismus oder der Altruismus, ist dahin zu beantworten, daß ihm weder dieser noch jener als eine eigenständige Eigenschaft natürlich ist, sondern das sich-verhalten zum Andern, aber in Rücksicht auf sich selbst. Weil es aber für das Dasein im Miteinandersein, zumal es a priori geschlechtlich unselbständig da ist, so natürlich ist, sich nicht bei sich selbst, sondern im Andern zu suchen, ist andrerseits die „Unnatürlichkeit" des Altruismus nicht darin zu sehen, daß es unnatürlich wäre, für andere zu sorgen, sondern darin, daß es wider den ursprünglichen Richtungssinn der eigenen Ansprüche an den andern geht, diesen Andern von vornherein an ihm selbst, in seiner anspruchsvollen Selbständigkeit — ohne Rücksicht auf einen selbst und die eigenen Ansprüche an ihn — zu sehen. Die Selbstlosigkeit solchen Verhaltens bedeutet primär kein Absehen von sich selbst, sondern ein Hinsehen auf das Ego des andern, auf ihn selbst im Unterschied zu ihm als dem andern meiner selbst oder als „Meinigen". Und erst diese reflektierte Hinsicht auf den andern motiviert eine ausdrückliche Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst im Verhältnis zum Andern. Weil die nächstliegende Bestimmung des andern eine hinsichtlich seiner rücksichtslose Rücksichtnahme auf einen selbst ist, ist der christliche Begriff des „Nächsten"[1]) — im Gegensatz zum Du eines Ich — zunächst fernliegend.

Ebensosehr wie sich aber der Andere in Rücksicht auf einen selbst bestimmt, ist einer selbst in Hinsicht auf den Andern bestimmt. Schon eine so generelle Charakterisierung eines Mannes wie die, er sei „frauenhaft" oder „weiblich", hat daher eine andere Bedeutung als die, er sei „unmännlich", denn die erste charakterisiert ihn positiv in Hinsicht auf die Art wie Frauen sind, die zweite charakterisiert seine Frauenhaftigkeit negativ in Hinsicht auf die Art, wie (andere) Männer sind. Die empirisch bekannte Tatsache, daß einer von einem Andern eine äußerst zutreffende Charakteristik gibt, ohne dabei zu merken, wie er sich damit selbst trifft und mit-charakterisiert, beruht darauf, daß ganz allgemein die Kenntnis Anderer in unausdrücklicher Rücksicht auf einen selbst erworben wird. Gerade deshalb, weil man zumeist nicht darum weiß, daß man sich selbst vom andern

[1]) s. Kierkegaards Interpretation der „Nächstenliebe" in „Leben und Walten der Liebe", Diederichs 1924, S. 48 ff.; vgl. zum Begriff des Nächsten: M. Rade, „Der Nächste" in „Festgabe für A. Jülicher", 1927, S. 70 ff.

Digitized by Google

her und den andern von sich her kennt und beurteilt, spiegelt sich für einen Dritten der Beurteilende selbst in seiner Beurteilung anderer.

§ 19. Die prinzipielle Zweideutigkeit eines jeden eigenen Verhaltens im Verhältnis zu einem andern.

Diese Zweischneidigkeit der Beurteilung anderer ist aber nur ein besonderer Fall der grundsätzlichen Zweideutigkeit eines jeden eigenen Verhaltens im Verhältnis zum andern. Sie beherrscht das Miteinandersein von den alltäglichsten und unverbindlichsten Verhältnissen an bis in die mehr oder minder komischen Tragödien der sublimsten Dialektik ausschließlicher Verhältnisse und steigert sich unversehens bis zur unentwirrbaren Verwechslung und Vertauschung von Mein und Dein. Der oft unternommene Versuch, den Egoismus in seiner altruistischen Verkleidung zu entlarven, ist aber prinzipiell nicht aussichtsreicher als der selten unternommene Versuch, die extremste Selbstlosigkeit in schamhaft egoistischer Verkleidung zu entdecken.

Einige Stichwörter mögen diese grundsätzliche Dialektik von Ich und Du andeuten — den ausführlichen Text dazu geben einem jeden seine alltäglichen Lebensverhältnisse.

„Ich will Dich nun nicht mehr länger aufhalten", d. h. u. U. zugleich oder auch vorzüglich: Ich möchte mich nun nicht mehr länger von Dir aufhalten lassen. „Ich muß jetzt wieder an meine Arbeit gehen", d. h. u. U. zugleich oder auch vorzüglich: Ich sehe, Du willst jetzt allein gelassen sein. „Was hast Du eigentlich für morgen vor?" d. h. u. U. zugleich oder auch vorzüglich: Eigentlich hatte Ich vor..., und „Ich hatte eigentlich vor" ... besagt u. U. weiterhin oder auch vorzüglich: Eigentlich wollte ich, daß Du mit mir ... „Ich werde nächstens auf zwei Wochen zu X verreisen," d. h. u. U. zugleich oder auch vorzüglich: Du kannst jetzt zwei Wochen für dich allein sein, und dies besagt u. U. weiterhin oder auch vorzüglich: So kannst Du eine Zeitlang mit Y allein sein, aber dies besagt u. U. weiterhin: So brauche ich nicht mit Y zusammen zu sein.

Man spricht sich selbst Mut zu, indem man einen andern aufmuntert; erteilt sich selbst eine Lektion, indem man einem andern einen Rat gibt; entschuldigt den andern, indem man sich selbst beschuldigt; gibt einem andern seine Freiheit, um selbst von ihm

Digitized by Google

frei zu werden; löst sich selbst von einem andern, um ihm seine Freiheit wiederzugeben; erklärt seiner Frau, man sei für sie nicht der rechte Mann, und erklärt ihr damit, daß sie für einen nicht die rechte Frau sei; rechtfertigt sich selbst in der Kritik anderer und kritisiert sich selbst in der Rechtfertigung anderer; greift einen andern an und verteidigt sich damit selbst; spricht gegen einen Dritten zur Verteidigung eines Zweiten und verteidigt diesen Zweiten in Rücksicht auf sich selbst usw.

Diese Zweideutigkeit betrifft auch die verschiedenen Verhältnisse untereinander. Die Verhältnismäßigkeit der Verhältnisse ist ein unausdrückliches Motiv in allen Darstellungen des menschlichen Lebens. Indem sich A und B vorübergehend voneinander entfernen, kommt wieder ein jeder der beiden Fernergerückten näher; ihre gemeinsame Antipathie gegen einen Dritten verstärkt ihre Sympathie zueinander; mit der Verschlechterung ihres Verhältnisses zu X bessert sich — nicht zufällig — ihr Verhältnis zu Y; „auf Kosten" von Dritten vollzieht sich zumeist eine Verständigung von Zweien, sie begegnen sich — nämlich „darin"; indem der eine von Zweien einen Dritten kennenlernt, verändert sich sein ursprüngliches Verhältnis zum Ersten; mit der Vorliebe für das eine Kind verringert sich die Liebe zu dem andern und das Lob des einen bedeutet einen Tadel des andern. Und schon jedes bloße Dazukommen eines „Dritten" modifiziert bereits das Verhältnis des einen zum andern, usw.

Worauf jeweils der entscheidende Akzent liegt — auf einem selbst oder dem andern — das zeigt sich zumeist erst nachträglich, im Ausfall einer zuvor geltenden Verhältnisbestimmung. Indem ein Verhältnis eine Veränderung erfährt, wird das Verhalten des einen, gerade deshalb, weil es schon immer verhältnis-mäßig auf den andern abgestimmt ist, unverhältnismäßig. Es verliert nun seinen ursprünglichen Sinn und wird, indem es sich nach dem zu erwartenden Verhalten des andern gerichtet hat, unrichtig und unstimmig. Diese für alle konkreten Verhältnisse entscheidende Akzentfrage läßt sich aber nicht mehr formal verdeutlichen; sie bedarf einer exemplarischen Veranschaulichung:

A besorgt sich eine Karte zu einem Konzert, in welches B geht — eigentlich, um nach dem Konzert B nach X zu begleiten. Vor dem Konzert ergibt sich, daß die Begleitung hinfällig wird. Hierauf bleibt A dem Konzert fern. Von B nach dem Motiv seines Fernbleibens befragt, steht A in der Möglichkeit zu antworten: 1. Er wäre nur ge-

Digitized by Google

gangen, wenn B einer Begleitung bedurft hätte, oder 2. wenn er (A) hätte B begleiten können. In dem Unterschied dieser Antworten kommt die Fraglichkeit des Verhältnisses zweideutig zum Ausdruck, und zwar dadurch, daß bei 1. der Akzent auf B liegt, bei 2. auf A. „Richtige" Antworten sind beide. Sofern aber die zweite die im Sinne des richtung-gebenden Akzents aufrichtige Antwort ist, kann von hier aus gesehen werden, wie sich bei 1. der Begleiter (A) in seiner Begleitung (von B) unausdrücklich läßt und sich ferner durch die Betonung des B verdecken kann — obwohl bzw. gerade weil der eigentliche Akzent nicht auf irgendeiner Begleitung von B, sondern auf der seinen liegt. Verhältnis-mäßig fraglich ist: ob A vorzüglich daran gelegen war, daß er B begleiten könne, oder daran, daß B eine Begleitung habe. Die Antwort 1. ist nicht falsch, vielmehr wörtlich richtig, aber doch unaufrichtig und in diesem Sinne unwahr. Denn A erweckt damit den Anschein, als wäre er nur „um B.s willen" ins Konzert gegangen und dann fortgeblieben. Faktisch wäre er ja auch „um B.'s willen" gegangen und ist um B.'s willen fortgeblieben, aber verhältnis-mäßig (zweideutig), d. h. zugleich um seiner selbst willen, als B.s möglicher Begleiter. Und diese Verhältnismäßigkeit ist akzentuiert, nicht in der Sorge, daß B irgend eine oder seine Begleitung fehle, sondern in der Sorge, daß ihm B zum Begleiten-können fehle.

Die prinzipielle Struktur der Verhältnisse besteht also immer darin, daß das Sich-verhalten des einen mitbestimmt ist durch den andern; es ist reflexiv in Korreflexivität. Abgesehen von seinem Verhältnis zum andern ist, was einer tut und läßt nicht verständlich, denn er tut und läßt es ja nicht als abgeschlossenes Individuum, sondern als persona, d. h. als einer, der eine „Rolle" hat, nämlich die, welche ihm durch sein Verhältnis zum andern schon eo ipso erteilt ist, auch dann, wenn einer gar nicht ausdrücklich im Sinne des „wir" spricht und handelt.

Die Zweideutigkeit, welche sich daraus ergibt, daß sich das Verhalten des einen aus seinem Verhältnis zum andern als dem Zweiten mitbestimmt, modifiziert sich durch sich selbst weiter.

§ 20. Die Reflexion der Zweideutigkeit.

Die Zweideutigkeit wird reflektiert, indem sich der, zu dem man sich verhält, wiederum seinerseits zu einem selbst verhält. Auf Grund des Verhaltens des einen kommt der andere auf ihn zurück. Dieses

Digitized by Google

Hin und Her, dieser Wechsel im Verhalten reduziert sich in seiner Bedeutung aber nicht darauf, daß sich das Verhalten der beiden abwechselnd vom einen auf den andern verlegt, sondern modifiziert von vornherein das Verhalten eines jeden an ihm selbst. Indem das Verhalten des einen das Verhalten des andern zur Absicht hat, verhält sich der eine zum andern von vornherein im Vorblick auf dessen möglichen Rückverhalt. Das Zurückkommen des andern auf einen selbst motiviert die Tendenz, seinem intendierten Zurückkommen von Anfang an zuvorzukommen. Das eigene Verhalten richtet sich also nicht nur auf den andern, sondern zugleich nach dem andern, es richtet sich selbst von vornherein nach dem andern ein. Die primäre Zweideutigkeit des eigenen Verhaltens zum andern ist also reflektiert, indem sich einer in seinem Verhalten (zum andern) zum Verhältnis verhält. Sich im Verhalten zum Verhältnis verhalten, das besagt: ich verhalte mich zu einem andern von vornherein im Hinblick auf sein mögliches Verhalten zu mir. So kunstvoll sich diese Struktur theoretisch ausnehmen mag, so alltäglich und selbstverständlich wird sie doch beherrscht und vollzogen — wenn auch die faktischen Verhältnisse dadurch nicht notwendig an Klarheit gewinnen. Überall dort, wo der eine den andern schon zu kennen glaubt, verhält er sich zu ihm unwillkürlich vorweg in Reflexion auf seine zu erwartende Reaktion.

In jeder Diskussion zwischen zwei „aufeinander Eingestellten" spricht der eine den andern von vornherein so an, daß er ihm bestimmte mögliche Antworten vorweg nimmt. Die Anrede erwidert bereits ihrerseits auf mögliche Erwiderungen des andern und je besser Diskutierende aufeinander eingestellt sind, desto rascher entwickelt sich u. U. das eigentümliche Phänomen eines Frontwechsels der Argumente, welcher Wechsel ein Zeichen dafür ist, daß sich die Wechselseitigkeit der Diskussion bis zur Verwechslung und Vertauschung der Position des einen und andern verstiegen hat. Am Ende der Diskussion wird dann ein jeder gerade von den Argumenten getroffen, mit denen er zuvor seinen Partner schlagen wollte.

§ 21. Die Zweideutigkeit einer „Freigabe" des andern.

Die grundsätzliche Macht der reflektierten Zweideutigkeit über ein jedes Verhalten im Verhältnis zu einem andern beweist sich am deutlichsten darin, daß auch ein solches Verhalten an ihr Teil hat, welches sich ausdrücklich dagegen wehrt, indem es sich die freie Selb-

Digitized by Google

ständigkeit des einen und andern zum Ziel setzt. Diese Tendenz leitet die Analytik des Daseins in Heideggers „Sein der Zeit" (s. S. 122 und 263/4). Schon der formal ontologische Ansatz: Dasein als in-der-Welt-sein ist privativ vorbestimmt durch die existenzielle Unwesentlichkeit der Welt als Mitwelt. Existenziell bedeutungslos ist die Welt des Miteinanderseins konsequenterweise für denjenigen Begriff von Existenz, der von Anfang an das Ziel der Untersuchung ist. Sofern das Dasein „eigentlich" als „je eigenes" existiert dem es um sich selbst geht, bestimmt sich ihm das Miteinandersein entsprechend privativ als allgemeines, „öffentliches" Miteinandersein, wohinein sich der Einzelne verallgemeinern und von sich selbst entlasten kann. Im „Man"[1]) entlastet sich das Dasein als „man-selbst" von sich als Selbst. Die eigentlich positive Möglichkeit des Miteinanderseins, das Sein im Einander von erster und zweiter Person, von Du und Ich wird somit übergangen. Eigentlich ist damit auch die erste Person überhaupt nicht mehr eine „persona" in der von uns gebrauchten Bedeutung, sondern der schlechthin je „Einzige"[2]). Die erste Person holt sich aus der Verlorenheit in das „man" nicht dadurch zurück, daß sie durch eine ebenbürtige „zweite Person" (Du) sich als „erste Person" (Ich) bestimmen läßt, sondern entreißt sich selbst der allgemeinen Öffentlichkeit durch radikale Vereinzelung auf sich selbst und stellt sich so als Ich dem Man entgegen.

Diesem Verhalten zu sich selbst entspricht in verhältnis-mäßig gleichsinniger Weise das Verhalten zu einem einzelnen andern. Auch des Andern eigentliche Möglichkeit soll sein: er selbst zu sein. Zufolge der Übergehung des „Du" und „Du selbst" bestimmt sich der andere ebenso wie ich selbst als anderes Selbst. Als anderes Selbst kann aber ein Anderer sinnvollerweise nur freigegeben werden. Die Tendenz der Freigabe ist: den andern — wie sich selbst — zu sich selbst bringen. Die „freigebende Fürsorge" springt nicht für ihn ein, sondern ihm darin voraus. In dieser ein eigentliches

[1]) Das Dasein in der Weise des „Man" ist seinerseits wiederum keine ursprüngliche Weise der Verallgemeinerung des je eigenen Daseins. Ursprünglich verallgemeinert ist jedermann zunächst als Gattungs- oder Geschlechtswesen, also auf Grund seiner triebhaften Natur-geschichte und ferner zeit-geschichtlich durch seine zeugungsmäßig bedingte Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Generation".

[2]) Wir bevorzugen diesen Ausdruck Stirners vor Kierkegaards „Einzelnem", weil sich dessen Sinn nur dadurch erfüllt, daß er nicht vor sich selbst, sondern „vor Gott" steht. s. S. 177ff.

Digitized by Google

Sein im Einander verunmöglichenden Freigabe sichert sich das Dasein vor dem Verfall des Miteinanderseins in gegenseitige Verwechslung. Das besagt aber nicht, daß die Freigabe nicht trotzdem von der Zweideutigkeit des Verhältnisses betroffen würde.

Das Verhältnis zu einem andern im Sinne des „er selbst" wiederholt nur auf einer höheren Stufe die Begegnisstruktur im „man". In der Nivellierung des Miteinanderseins zum „man" ist der eine nie eigentlich mit dem andern zusammen; einer gebraucht den andern im Sinne des besorgenden Umgangs zu etwas, wobei in unausdrücklicher Weise jedermann im übrigen seine Selbständigkeit gewahrt bleibt. Diese Selbständigkeit eines andern, welche dem besorgenden Umgang entgeht, weil sie für ihn gar nicht in Betracht kommt, kommt zwar ausdrücklich in die Vorhabe im Umgang mit einem andern als einem andern Selbst; aber auch in diesem Verhältnis zu dem andern läßt man sich den andern nicht mehr in seiner ihm eigentümlichen Selbständigkeit begegnen. Indem der eine den andern von vornherein im Sinne der eigenen Umgangstendenz auf Selbständigkeit frei-gibt, läßt er sich den andern schon nicht mehr frei, von sich aus, in seiner Selbständigkeit „begegnen". Man schafft sich solchermaßen die Struktur seiner mitweltlichen Verhältnisse ausdrücklich im Sinne des eigenen Verhaltens. Und weil man sich in solcher Weise seine Verhältnisse schafft, ist der Art und Weise, wie einem in den so vorweg gesicherten Verhältnissen noch andre begegnen können, mitweltlich zu entnehmen, wie man selbst den andern begegnet. Sie begegnen einem nämlich genau so, wie man es vorsah: gerade nicht „frei", von sich aus, in ihrer Selbständigkeit, sondern im Sinne der verhältnis-mäßig zweideutigen Freigabe. Zweideutig ist die Freigabe, indem sie den andern 1. im Sinne der eigenen Idee von Selbständigkeit freigibt und sich 2. gerade dadurch von den andern freihält. Die Freigabe nimmt sich selbst genau diejenige Freiheit, welche sie dem andern zu geben bereit ist. Sofern aber der freigebenden Fürsorge die Freiheitsidee des andern faktisch entgegenkommt, mithin ein selbständiges Verhältnis zustande kommt, setzt dies voraus, daß dem je eigenen „Sein-können" eines andern Sein-können von sich aus entspricht. „Gegeben" werden kann dem andern diese Freiheit überhaupt nur dadurch, daß er sie sich geben läßt und sie annimmt. Der sinnvolle Zweck der Freigabe kann sich nur erfüllen, auf Grund der Voraussetzung gleichgesinnten Daseins, d. h. eines solchen Daseins, dem

Digitized by Google

es im gleichen Sinne wie einem selbst „um sich selbst" geht. Gemeinsamkeit ist also auch noch die Bedingung der Möglichkeit einer existenziell vereinzelten Weise zu sein.

Es fragt sich aber, ob die Idee der freien Selbständigkeit ihre Tragweite nicht schon allein dadurch verkennt, daß sie das je eigene existenzielle Sein-können in der Freigabe des andern auch für andere als gebbar in Anspruch nimmt. Indem sie ihrer Tendenz nach den andern von vornherein im Sinne ihrer eigenen Idee von freier Selbständigkeit freigibt, gibt sie dem andern eine Freiheit, ohne zuvor zu fragen, ob er nach einer solchen Freiheit verlangt. Die positive Rücksicht darauf ist aber das primäre Erfordernis eines wirklich freien und nicht nur frei-gegebenen Miteinanderseins.

Die einen andern freigebende Freigabe setzt also nicht nur überhaupt Gemeinsamkeit von Ich und Du voraus, sondern vorbestimmt den andern als alter Ego rücksichtlich ihrer selbst. Die Freigabe beansprucht den andern extrem als den Ihrigen und nimmt ihm, indem sie ihm selbst die Freiheit gibt, gerade seine ursprüngliche Freiheit. Und indem sie ihm seine ihm eigentümliche Freiheit gebend nimmt, benimmt sie sich damit zugleich selbst die Möglichkeit eines freien Verhältnisses zum andern.

§ 22. Die mögliche Verselbständigung des Verhältnisses.

Indem sich der eine nach dem andern richtet gewinnt das Verhältnis den Charakter einer sich selbst genügenden Einrichtung. Die Bewegungsform dieser Selbstgenügsamkeit ist das Kreisen des Verhältnisses in sich selbst. Als „Zirkel" oder als „Kreis" bezeichnet man nicht zufällig die mehr oder minder geschlossenen Welten des Miteinanderseins. Sich selbst genügen die einem Kreise Angehörigen im Sinne des „sich" des Einander gerade deshalb, weil keiner sich selbst genügt. Als ausdrücklich in sich geschlossener, selbstgenügsamer Kreis ist er seinem Sinne nach exklusiv gegen die andern, welche nicht zum Kreis gehören und sich selbst genügen. Als Angehöriger eines Kreises spricht und handelt ein jeder im Sinne des „Wir", aber nicht „für seine Person" — und zwar deshalb, weil er als Einzelner ganz und gar „persona" ist. Die Rolle, welche er als persona spielt, ist ihm vorgezeichnet durch die Tendenz seines Kreises.

Sofern aber ein Kreis in einem bestimmten Individuum seinen ihn

Digitized by Google

ursprünglich begründenden Mittelpunkt hat, ist der Kreis von zugehörigen Personen kein absolut geschlossenes und in sich selbst begründetes Verhältnis von Personen; denn zufolge der Abhängigkeit von seinem ihn begründenden Mittelpunkt fehlt ihm die Ab-solutheit der reinen Kreisbewegung als solcher. Das „Wir" eines solchen Kreises ist kein reines Wir, sondern impliziert in mehr oder minder ausdrücklicher Weise den Bezug auf den Einen, zu dem „Wir" gehören, indem wir auf ihn hören. Dieser Eine ist nicht in derselben Weise von seinem Kreise abhängig wie der Kreis von ihm, denn er allein ist es ja, der den Personen des Kreises ihre unpersönlich-personhafte Rolle vorzeichnet. Zufolge dieser Verschiedenheit im Abhängigkeitsverhältnis des einen und der andern ist das Verhältnis als Ganzes entscheidbar und lösbar. Der Kreis kann seine Geschlossenheit verlieren und sich auflösen, denn er ist von Anfang an nicht absolut in sich selbst kreisend.

Absolut in sich selbst kreisend und solchermaßen verselbständigt ist ein Kreis von Personen nur dann, wenn er keinen besonderen Mittelpunkt hat, d. h. wenn das Zentrum der Bewegung des einen zum andern ihr gegenseitiges Verhältnis als solches ist.

Die Bedingung der Möglichkeit eines solchen völlig auf sich beruhenden, sozusagen freischwebenden Kreises von zwei oder auch mehr Personen ist die Reflexion der Zweideutigkeit im Verhältnis des einen zum andern. Während das Verhältnis zumeist nur insoweit reflektiert ist, als sich eines jeden Verhalten auf und nach dem andern richtet, ohne jedoch primär von ihm her bestimmt und nicht nur mit-bestimmt zu sein, verabsolutiert sich die Reflexion, wenn die Initiative des eigenen Verhaltens eines jeden der beiden ihren Ursprung im andern hat, der jeweils andere das „Prinzip" des eigenen Tun und Lassens ist. Ein jeder der beiden ist dann nicht nur in dem Sinne „persona" und nicht Individuum, daß er sich selbst durch den, zu dem er sich verhält korreflexiv mit-bestimmt, sondern ein jeder der beiden ist primär als persona des andern reflektiert bestimmt. In einem derartig verselbständigten Verhältnis ist nicht mehr alternativ entscheidbar, bei wem die Initiative liegt, denn indem sich der eine primär nach dem andern richtet, richtet sich ja auch schon der andere primär nach ihm.

Diese prinzipiell mögliche Verselbständigung des „Einander" beherrscht zwar die menschlichen Verhältnisse nicht durchgängig, zeigt sich in ihnen aber doch alltäglich in ihrer Möglichkeit als wirklich,

Digitized by Google

nämlich überall dort, wo sich das Verhalten des je einen primär am andern orientiert; an sich ist zwar der Wunsch des einen der Wunsch des andern, aber dessen Wunsch richtet sich seinerseits wiederum nach dem des andern. Indem sich ein jeder der beiden primär nach dem andern richtet, entspringt die Initiative ihres Tun und Lassens eigentlich weder beim einen noch beim andern, sondern aus ihrem Verhältnis als solchem. Faktisch wird aber die Initiative zu einem Verhalten doch von je einem wenn auch „im Namen" des andern ergriffen.

§ 23. Zusammenfassende Analyse der Darstellung eines verselbständigten Verhältnisses in Pirandellos „Così è (se vi pare)".

Die Erkenntnis, daß der Mensch in seinen Lebensverhältnissen nicht als pures, nacktes Individuum „an sich", sondern in der Form verhältnis-mäßiger Bedeutsamkeit — als persona — zur Geltung kommt, ist der monomanische Grundgedanke in der gesamten künstlerischen Produktion Pirandello's. Die gedankliche Energie, mit welcher er diese seine Grunderfahrung in immer neuen Variationen gestaltet hat schwächt die künstlerische Evidenz seines Werkes zugunsten seiner philosophisch reflektierten Eindringlichkeit. Am schärfsten durchgeführt hat Pirandello die Frage nach dem „wahrhaft wirklichen" „Ansichsein" des Menschen im 11. Stück seiner Schauspiele. Mit der Analyse und Kritik dieser Darstellung eines extrem verselbständigten Verhältnisses von drei Personen veranschaulichen wir die zuletzt gewonnene Struktur des Miteinanderseins[1]).

Pirandello leitet in seinen Werken eine ausdrückliche Tendenz. „Nun hat es mir .... niemals genügt, die Gestalt eines Mannes oder einer Frau, auch die seltsamste, nur um ihrer selbst willen darzustellen. Eine frohe oder traurige Begebenheit zu erzählen, nur aus Lust am Erzählen; eine Landschaft zu beschreiben, nur aus Lust am Beschreiben. Es gibt gar viele Dichter, die es so halten und wenige, die etwas anderes suchen ... Andere gibt es, die außer dieser Lust am Erzählen ein tieferes geistiges Bedürfnis fühlen, das ihnen vorschreibt, nur solche Gestalten, Begebenheiten oder Landschaften zu schildern, die ein besonderer Sinn des Lebens erfüllt...

[1]) Wir legen im folgenden den italienischen Text zugrunde und halten uns an die vorliegende deutsche Übersetzung nur soweit als sie jenem gerecht wird. An den gedanklich entscheidenden Stellen ist sie meist ungenau und oft irreführend.

Digitized by Google

dies sind die Dichter von mehr philosophischer Einstellung. Ich selbst ...bin zu den letzteren zu rechnen."[1])

Welches diese Tendenz in ihrem allgemeinsten Ausdruck ist das zeigt der Obertitel seiner Theaterstücke an. Er lautet: „maschere nude", d. h. Masken in ihrer Nacktheit. Ausdrücklich spricht P. darüber in der „Avvertenza" am Schlusse seines Romans „Il fu Mattia Pascal" (italienische Ausgabe 1921, S. IX). Den Vorwürfen seiner Kritiker entgegnend, spricht sich P. hier über den Sinn der „maschere nude" aus: Wir selbst und die andern wissen zumeist nicht, wer wir eigentlich sind. Und wir wissen es deshalb nicht, weil wir faktisch zunächst weder für uns selbst noch für andere unverdeckt da sind. Schon im „wirklichen" Leben spielen wir eine „Rolle", leben maskiert durch eine „Konstruktion". Wir verbauen uns ständig, indem wir selbst und die andern mit denen wir zusammen sind, etwas „aus uns machen", was wir „an sich" gar nicht sind. Wir geben uns als die und die und werden von den andern als die und die genommen. Aus diesem Überbau entspringen reelle Unstimmigkeiten, „difetti reali". Deshalb komme es für den, der das „wirkliche" Leben in seiner „Wahrheit" darstellen will, darauf an: die den Menschen in seinem eigentlichen Sein verdeckende „Maske" zu demaskieren — „finchè non si scopre nuda", bis sich das maskierte Dasein in seiner Nacktheit zeigt.

Aus diesem Zusammenhang ist nun zu verstehen der Sinn des Untertitels des 11. Stücks seiner „maschere nude": „Così è (se vi pare)". Die deutsche Übersetzung: „So ist es — wie sie meinen" ist unscharf. Zutreffend erweitert müßte sie lauten: „Sofern es euch so erscheint — ist es so." Das heißt, zunächst ist einer so bestimmt, wie er einem (andern oder sich selbst) erscheint. Der Ton liegt nicht auf dem Erscheinen als einem „bloßen" Schein, sondern auf der Erscheinungsweise eines Seins. Und sofern es sich bei P. um das Dasein von Menschen handelt, kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß einer und wie einer einem andern, aber auch sich selbst, als einer erscheint; denn nur so kann der Anschein als maskierter Anschein und damit in der Nacktheit seines eigentlichen Seins gesehen werden. Nur so kommt überhaupt zur Frage, was einer an ihm selbst ist. Damit diese Frage einen konkreten Boden hat, muß einer zu-

[1]) „Sechs Personen suchen einen Autor", S. 12 d. deutschen Übersetzung, Berlin 1926.

Digitized by Google

nächst für einen andern schon irgendwie da sein, muß einem irgendwie „erscheinen", was einer „ist".

P's Sprachrohr ist in diesem Stück ein gewisser Laudisi. Was dieser über die drei Hauptpersonen des Stückes sagt ist im Verhältnis zu den Aussagen des Publikums — innerhalb und außerhalb der Szene — stets negativ. Im Grunde ist er aber der einzig Wissende im Unterschied zu den andern, welche ein „positives" Wissen über die Lebensverhältnisse der drei Personen gewinnen wollen. Laudisi's ganzes Bemühen ist, das Publikum von einer verständnislosen Wirklichkeitsnachfrage abzudrängen und ihm zu zeigen, daß die „Wirklichkeit" von Personen, die zueinander ein Verhältnis haben nicht von derselben Art und Zugänglichkeit ist, wie die von gegeneinander gleichgültigen Objekten. Das wahrhaft wirkliche Ansichsein der drei Hauptpersonen wird vom Publikum schon allein dadurch verkannt, daß es die „Wahrheit" in der Weise zu ermitteln versucht, daß es die Drei — erst nacheinander und schließlich nebeneinander — als Einzelne zur Rede stellt. Nur L. versteht von Anfang an, daß sie wesentlich zueinander gehören und abgesehen von ihrem zweideutig reflektierten Verhältnis das Verhalten des einen und andern gar nicht verstanden werden kann.

In der scharfen Herausstellung der reflektiert verhältnis-mäßigen Bedeutsamkeit des einen für den andern in ihrem Miteinander überschärft nun P. dieses Miteinandersein der drei Hauptpersonen gegenüber dem Publikum oder, wie wir von nun ab sagen wollen: den „Andern" bis zu einer auf sich selbst stehenden, „geschlossenen Welt", die den Andern unzugänglich und verschlossen bleibt.

Im folgenden wird der Gang der Handlung nur soweit referiert, als sich in ihm die Entwicklung des nun angezeigten Gedankengangs fortschreitend artikuliert.

Die drei Hauptpersonen: Herr Ponza, Frau Frola (seine Schwiegermutter), Frau Ponza bezeichnen wir mit P, F, X; Laudisi = L.

Ein Beamter P wird mit Frau X und Schwiegermutter F in eine neue Stadt und damit unter andere Menschen versetzt. Das Verhältnis dieser Drei untereinander fällt den Andern (dem Publikum der Kleinstadt) in beunruhigender Weise auf. Man kennt sich mit diesen drei Fremdlingen noch nicht aus. Ihr ungewöhnliches Verhalten befremdet und erregt die Neugier der Andern. Unter diesen Andern befindet sich einer — L —, der auf seine Weise auffällt. Er ist zwar

Digitized by Google

mit den Andern verwandt, nimmt aber doch eine besondere Stellung sowohl gegenüber den Seinen wie den drei Fremden ein. Er opponiert ständig gegen die Seinen, ohne jedoch zu den Drei zu gehören. Diese Opposition wird ihm als Stellungnahme für die drei Fremden ausgelegt. Er ist scheinbar ein unbeteiligter Betrachter. Indem er sich aber mit den Seinen nicht im Sinne ihrer Neugier bezüglich der Drei verbunden und von deren Absonderlichkeit befremdet fühlt, hat er in seinem abstandhaltenden Freisein von ... die Freiheit zu einer die Verhältnisse übersehenden, näheren Erkenntnis des zunächst Fernliegenden.

Eine unter den andern gibt L den ersten Anlaß, seine grundsätzliche Ansicht im Widerspruch zu den Andern gleichnisweise zu äußern. Eine der Andern ist empört, weil P, welcher mit F zusammen wohnt verhindert hat, daß sie bei ihrem Antrittsbesuch von F empfangen wurde. Durch diesen Besuch wollte sie den ersten Schritt unternehmen zur Erkundung der Verhältnisse der Drei. L bemerkt dazu: dieses ganze Unternehmen sei eine Anmaßung und man habe doch das Recht, in seinem „eigenen Hause" Herr zu sein. Das Interesse für die Drei sei von einer unverantwortlichen, bloßen Neugierde. Die Andern rechtfertigen ihre Neugierde mit der Befremdlichkeit dessen, wonach sie neugierig sind. Befremdlich sei, daß P zwar mit seiner Schwiegermutter F zusammen wohne, für seine Frau (X) aber in einem anderen Hause ein Zimmer gemietet habe und verhindere, daß F und X anders als vom Fenster aus sich sehen und sprechen können. L versucht zuerst die Neugierde nach dem „wahren Grund" dieser Verhältnisse dadurch abzuschwächen, daß er verschiedene Möglichkeiten aufzeigt, aus denen sich solche Verhältnisse in verständlicher Weise ergeben könnten. Umsonst. Er findet diese Neugierde unerträglich, schon deshalb, weil sie untauglich sei (sc. um zu erfahren, wie es sich mit den Andern „wirklich" verhalte). Als einer der Andern einwendet: Ja, man möchte doch wissen, ob..., kündigt sich in L's Antwort deutlich das Grundthema des ganzen Stückes an: „Was können wir wirklich wissen über unsere Mitmenschen, wer sie sind, wie sie sind, was sie treiben, weshalb sie es so treiben?" Ein Anderer: „Warum denn nicht?, indem man sich informiert und erkundigt." L: „Wenn man auf diesem Wege über Alles unterrichtet sein könnte, dann müßten Sie (S') zusammen mit ihrem Mann (S) es am besten sein." Hierauf ein Wechselgespräch von S' und S, welches L unterbricht.

Digitized by Google

S': „Zwar behauptet mein Mann, alles zu wissen, ich bleibe dabei aber doch ganz ununterrichtet."

S: „Sie begnügt sich nie mit dem, wie ich's ihr erzähle."

L: „Wie kannst Du wollen, daß sich Deine Frau mit den Dingen begnügt, die Du ihr erzählst, wenn Du — wie es ja natürlich ist — sie ihr so erzählst, wie sie für Dich sind."

S': „Und wie sie niemals sein können."

L: „Ach nein, Sie haben Unrecht, denn für ihn sind die Dinge so, wie er sie Ihnen erzählt."

S: „Wie sie in Wirklichkeit sind, in Wirklichkeit."

S': „Keineswegs, Du täuschst Dich ständig."

S: „Du, nicht ich."

L: „Nein, meine Herrschaften, keiner von Euch Beiden irrt sich."

L will dies handgreiflich illustrieren. Er fordert jeden der Beiden auf, ihn nacheinander zu berühren und dabei anzusehen. Nachdem Beide dieses ihnen unverständliche Experiment gemacht haben, sagt er: ein jeder von Euch wird nun mit Recht sagen, daß er mich berührt und gesehen hat, aber „sagen Sie es bitte ja nicht irgend einem andern, wie Sie mich gesehen haben, denn alle werden sagen, daß Sie sich täuschen — dabei täuschen Sie sich aber durchaus nicht; denn ich bin wirklich so, wie Sie mich sehen. Das heißt aber nicht, daß ich nicht auch wirklich so bin, wie mich ein anderer sieht. Und auch diese Andern täuschen sich durchaus nicht." Hierauf einer der Andern: „Aber wie? Ändern Sie sich denn?" L: „Ja." Einer der Andern: „Ich ändere mich nie." L: „Auch ich nicht, für mich. Und ich behaupte, daß Ihr Alle Euch täuscht, sofern Ihr mich nicht so seht, wie ich mich selber sehe. Aber das schließt nicht aus, daß sowohl Eure wie meine eigne Ansicht (sc. von mir) ein Anschein ist." Auf die Frage eines Andern, was das beweise, wieso das schlüssig sei, erwidert L.: „Du meinst, das brächte nichts beweiskräftig zum Abschluß? Ich sehe Euch aufgeregt auf der Suche nach einem Wissen, wer die Andern sind und wie die Dinge liegen — als ob die Andern und die Dinge für sich selbst (‚per se stessi') — ‚an sich' — so oder so wären." Ein Anderer: „Also kann man nach Ihrer Meinung nie die Wahrheit erkennen, nie wissen, wie etwas wirklich in Wahrheit ist? Nicht einmal was man mit Händen greift und sieht, soll man glauben?" L: „Aber doch! Nur sollen Sie Respekt haben vor dem, was die Andern sehen."

Dieses negative Ergebnis des Gesprächs scheint nun durch neue Tat-

Digitized by Google

sachen eine positive Wendung zu nehmen. Frau F wird vom Diener gemeldet. Es wird sich aber sehr bald zeigen, daß eine solche Tatsache, wie das pure Erscheinen einer Person wiederum nur Bedeutung gewinnt durch das, was sie sagt und wie man das von ihr Gesagte selbst versteht, daß sie aus ihrem Ansichsein heraustritt und zu den Andern in ein Verhältnis tritt. Beim Erscheinen von F große Aufregung — man wird nun „die Wahrheit" erfahren. Bei diesem Worte lacht L. Einer fragt: „Warum lacht er?" Ein Anderer antwortet: „Er behauptet, daß es unmöglich ist, die Wahrheit zu erfahren."

Frau F spricht von X als von ihrer mit P verheirateten Tochter; sie steht den Fragen der Andern Rede und gibt mehr oder minder weitgehende Aufklärungen über die Motive ihres einsamen Lebens. Es ist für diese Szene charakteristisch, daß zwischen F und L ein stilles Einanderverstehen zum Ausdruck kommt. Entgegen den Verdächtigungen der Andern hinsichtlich des sonderbaren Benehmens von P betont Frau F, daß sowohl P mit X, als sie mit beiden in einem durchaus einstimmigen Verhältnis lebe, „wir sind Alle mit dieser Lebensweise ein-verstanden, wir (meine Tochter und ich) entsagen freiwillig aus Rücksicht auf ihn." Das Publikum überhört aber dieses „wir" und will das Verhältnis aus dem Verhalten der Einzelpersonen erkunden. Weitere Versuche in sie einzudringen wehrt F verzweifelt ab: „Aber, ich bitte Sie, wir (sc. Drei) sind ja damit ein-verstanden." Weder Eifersucht noch Grausamkeit sei das Motiv des sonderbaren Verhaltens von P, „eher eine Art von Krankheit, wenn Sie es so wollen — ein Übermaß von Liebe — etwas ‚Geschlossenes' — das ist es, ja, etwas ‚Ausschließliches' — worin X leben muß ohne jemals heraus zu treten und wo kein andrer eindringen soll." Ein Anderer: „Nicht einmal die Mutter?" Ein Anderer: „Ein schöner Egoismus!"

F: „Aber ein Egoismus, der sich ganz hingibt, etwas wie eine (sc. einheitliche) Welt — Egoismus wäre es von mir, wenn ich in jene geschlossene Welt von Liebe eindringen wollte." Auch sagt F, sie habe sich schon längst daran gewöhnt, „resigniert — wenn Sie es so wollen," sie leide nicht mehr darunter.

Ein Anderer: „Ja, wenn Sie Alle damit zufrieden sind."

F: „O ja, ich habe es Ihnen ja gesagt, ein Jeder von uns hat seine eigentümlichen Schwächen, und wir müssen miteinander Mitleid haben." Hierauf verläßt F die Szene.

Digitized by Google

Das Publikum ist nun von diesen Erklärungen mehr verwirrt als aufgeklärt — da ergibt sich nochmals eine neue Aussicht, die Wahrheit „an sich" zu entdecken: Herr P wird nämlich vom Diener gemeldet. P vermutete mit Recht, daß seine Schwiegermutter vorher da war und dazu gebracht wurde, über ihn und seine Frau zu sprechen. Indem auf solche Weise erst F, dann P — jeder als Einzelner — gegenüber den Andern auftreten, kommt deren Verhältnis zu-einander vom Stand- und Gesichtspunkt eines jeden Einzelnen zur Sprache. Diese Standpunkte widersprechen sich als isolierte, und zwar deshalb, weil die Drei zueinander in einem sie einheitlich bestimmenden Verhältnis stehen und jeder der Drei die Möglichkeit hat von sich aus das ganze Verhältnis als s e i n Verhältnis zu den Andern sich selbst und Andern verständlich zu machen.

P gibt die verblüffende Erklärung ab, daß F wahnsinnig sei — sie glaube zwar, er verhindere ihr Zusammenkommen mit ihrer Tochter, X sei aber in Wirklichkeit gar nicht ihre Tochter, sondern seine z w e i t e Frau, und mit Rücksicht auf F und X erhalte er diesen Wahn, und zwar gerade dadurch, daß er F und X nicht näher zusammenkommen lasse; in der Aufrechterhaltung dieses Wahnes unterstütze ihn in ihrem eigenen Interesse auch seine Frau — denn es wäre ja für sie unleidlich als angebliche Tochter ständig mit F zusammenleben zu müssen. In Wirklichkeit sei seine erste Frau schon vor vier Jahren gestorben und darüber sei F wahnsinnig geworden. Als er zwei Jahre darauf mit seiner zweiten Frau an dem Fenster des Zimmers, in welchem F bewacht wurde vorübergegangen sei weinte und lachte F vor Freude, ihre „T o c h t e r" wiederzufinden und wurde wieder fast normal.

Alle sind durch diese neuen Auskünfte verwirrt und fragen am Schlusse dieser Szene L, was er dazu sage.

L antwortet, er sage dazu nichts!

Kaum ist P fortgegangen, kommt F wieder zurück. Die Andern, welche bei ihrem ersten Auftreten gegenüber Frau F doch so sicher waren, wissen nun nicht mehr wie sie mit ihr reden sollen! Indem sie F nur für eine Wahnsinnige halten verändert sich auch ihr wirkliches Verhältnis zu F. Dies alles entgeht F selber nicht. Ihr eigenes Wiederkommen ist aus dem Wissen motiviert, daß vorher P da war und zum Sprechen gebracht wurde.

Wie sich schon das erste Auftreten von P aus dem von F motiviert, so nun das zweite Auftreten von F aus dem von P; es kommt in

Digitized by Google

dieser Weise nacheinander die sinnmäßige Gleichzeitigkeit ihres Miteinanderseins zum Ausdruck. Die ganze Entwicklung ist in ihrer spezifischen Konsequenz aus der Struktur des Miteinanderseins zu verstehen. Die Aufklärungen gehen ebenfalls zwangsläufig im Sinne einer folgerichtigen Entsprechung weiter. F sagt zu den Andern, sie wisse wohl, daß P sie für wahnsinnig halte und zu sagen pflege, ihre Tochter sei schon seit vier Jahren tot und die eingesperrte Frau (welche sie als ihre Tochter nehme und die sich aus der Entfernung mündlich und brieflich auch als ihre Tochter ausgebe), sei in Wirklichkeit seine zweite Frau. F entschuldigt P: „Ich weiß auch, wie schwer es ihm fällt, in dieser Weise über mich zu sprechen, wenn er dazu gezwungen wird." Dem allen liege ein Unglück zugrunde, das nur auf die Weise überwunden werden könne, daß sie zusammen so zurückgezogen leben. (Dies wird im Verlauf des Stückes sowohl von F wie von P wie von X einstimmig ausgesagt.)

F: „Können Sie denn wirklich glauben, daß ich verrückt bin, daß meine Tochter gestorben ist und die Frau X seine zweite Frau ist? Er braucht diesen Glauben und wird nur verstört, wenn er gezwungen wird darüber zu reden." Ein Anderer: „Dann ist also er wahnsinnig?!"

F: „Nein, nein — auch er ist es nicht! — Lassen Sie mich alles erzählen. Als er heiratete, bemächtigte sich seiner ein richtiger Liebeswahn... eine wilde, tobende Liebe, die meine Tochter fast zugrunde richtete. Auf Rat der Ärzte und Verwandten mußte man ihm seine Frau gewissermaßen entführen und sie in einem Sanatorium unterbringen. Und nun geschah es, daß er, verwirrt durch seine überwältigende Liebe, als er sie nicht mehr zu Hause vorfand, in eine derartige wilde Verzweiflung geriet, daß er glaubte, seine Frau sei gestorben. Er wollte nichts mehr hören, zog Trauerkleider an und man konnte ihn in keiner Weise von dieser fixen Idee abbringen, die ihn so beherrschte, daß er, als nach Jahresfrist meine Tochter wieder gesund und aufgeblüht vor ihm stand, behauptete, sie sei nicht seine Frau. — Ach, es war furchtbar: er näherte sich ihr, schien sie zu erkennen, und dann wieder: ‚Nein, nein.' Und damit er sie wieder zu sich nähme, mußten wir ihm mit Hilfe unserer Freunde eine zweite Ehe vorspiegeln.... Die Ärmste muß so tun, als ob sie nicht sie wäre, sondern eine andere... Und ich? — Nun, ich? — als ob ich wahnsinnig wäre."

Digitized by Google

Am Schlusse dieses Auftritts geht L in die Mitte der Bühne und sagt: „Nun seht Ihr einander an. Was nun? Wo liegt die Wahrheit?" und bricht in schallendes Gelächter aus.

Die Aussicht auf eine endgültige, objektive Aufklärung sieht sich nun reduziert auf die Nachforschung nach Heiratsdokumenten. Diese eventuellen Dokumente teilten aber das Schicksal der drei Personen. Archiv und Standesamt sind bei dem Erdbeben mit der ganzen Verwandtschaft der Drei zugrunde gegangen.

So bleibt nur noch die Aussicht, Überlebende ausfindig zu machen, welche über diese sonderbaren Familienverhältnisse das eine oder andere wissen.

L ratet den Andern: „Glaubt allen Beiden."

Die Andern: „Wie denn? Wo doch Beide entgegengesetzte Ansichten vertreten."

L: „Dann glaubt eben Keinem von Beiden.."

In dieser für L prinzipiellen Umkehrbarkeit drückt sich negativ aus, daß es ihm positiv von vornherein auf die Beiden, d.h. auf ihr Verhältnis zueinander ankommt. Einer der Andern bekundet hierauf seine Wahrheitssuche als eine solche die am isolierten Objekt orientiert ist, wenn er sagt: „Die Wahrheit muß doch auf einer Seite liegen —, es fehlen eben nur leider die Beweise." Gegen diese objekthaft gerichtete Bemühung richtet sich L im Verlauf des Stückes mit der charakteristischen Doppelwendung, daß sowohl der eine wie der andere, oder — was hinsichtlich der Verhältnismäßigkeit dasselbe besagt: weder der eine, noch der andere die Wahrheit sage.

L fragt die Andern, was sie den „Dokumenten" denn entnehmen könnten? Ein Anderer meint: „Wenn sich z. B. ein Dokument fände, welches den Tod der Tochter bestätigt, dann ist eben Frau F wahnsinnig, aber nicht P. Könntest du eine solche Tatsache leugnen?"

L: „Ich leugne ja gar nichts (sc. Tatsächliches) — ich werde mich schwer hüten —, Ihr seid es ja, die Ihr Dokumente, Beweise braucht um etwas zu bejahen oder zu verneinen. Ich wüßte ja damit nichts anzufangen, weil sich für mich die Wirklichkeit nicht daraus zusammensetzt, sondern in der Seele der Beiden liegt, in die ich mir nicht einbilden kann einzudringen, es sei denn daß sie mir etwas sagen."

Ein Anderer: „Sagen die Beiden aber nicht, daß Einer von ihnen

Digitized by Google

irrsinnig ist? Entweder er ist wahnsinnig, oder sie ist es — da gibt es keinen Ausweg." L stellt dies richtig, indem er darauf aufmerksam macht, daß F ja gar nicht behaupte, daß P eigentlich irrsinnig sei. Ein Anderer erwidert ihm: „Also glaubst du eher F?"

Ein Anderer: „Es ist ja wahr, daß man alles erklären kann, wenn man ihren Standpunkt einnimmt."

L: „Man kann sich jedoch auch alles erklären, wenn man den Standpunkt von P einnimmt."

Ein Anderer: „Dann wäre also keiner von Beiden wahnsinnig? Aber, einer muß es doch sein, zum Teufel."

L: „Und welcher denn? Weder Ihr noch irgend jemand wird es jemals sagen können! Und nicht deshalb, weil jene Beweise, die Ihr so krampfhaft sucht, durch irgend einen Zufall vernichtet worden sind..., sondern weil sie sie selbst vernichtet haben in ihrer Seele — versteht Ihr mich? Weil er ihr und sie ihm ein Wahngebilde aufgebaut hat, welches dieselbe Dichtigkeit wie die Realität hat und in welchem sie gänzlich leben, und zwar in vollkommener Einstimmigkeit. Und diese ihre (sc. innere) Wirklichkeit kann man mit keinem Dokument zerstören. Die Dokumente könnten höchstens für Euch von Nutzen sein, um Euere törichte Neugierde zu befriedigen. Sie sind aber nicht vorhanden. Und so seid Ihr zu der Qual verurteilt, die Wahrheit und das Wahngebilde (Sein und Schein) vor Euch zu haben, ohne die beiden voneinander unterscheiden zu können."

Ein Anderer: „Philosophie, mein Lieber, nichts als Philosophie. Wir werden sehen, ob es nicht möglich ist..."

Ein Anderer: „Wir haben die Beiden nacheinander angehört. Meinst Du, daß, wenn wir sie jetzt einfach einander gegenüberstellen, man das Wahngebilde von der Wahrheit nicht unterscheiden wird?"

L: „Ich bitte Euch um die Erlaubnis, zum Schlusse wieder lachen zu dürfen."

Die Andern arrangieren nun bei sich ein Zusammentreffen von P und F ohne deren Vorherwissen. Am Beginn des dritten Auftritts ist L allein und betrachtet sich im Spiegel; er hält mit seinem Spiegelbild folgendes Zwiegespräch: „Da bist Du ja, sag mal, wer von uns beiden ist nun verrückt? Ja, ich weiß wohl: Ich behaupte ‚Du' und Du zeigst mit dem Zeigefinger auf mich. So, Du-auf-Du stehend kennen wir einander gründlich. Das Elend ist aber, daß Dich die ‚Andern' nicht so sehen wie ich Dich sehe. Und was wird aus Dir,

Digitized by Google

wie Dich die Andern sehen? Ein Wahngebilde, mein Lieber! Und doch, siehst Du jene Narren? Ohne sich um das Wahngebilde zu kümmern, das sie mit sich selbst in sich selbst herumtragen, rennen sie voller Neugierde dem Wahngebilde anderer Menschen nach und glauben, das verhielte sich hier anders."

Ein Diener meldet einen Besuch.

L zum Diener: „Wünscht er mit mir zu sprechen?"

D: „Ich sagte, daß Sie da sind."

L: „Ich? Nein, im besten Falle derjenige, den die Andern kennen. Sag mal, mit wem sprichst Du jetzt?"

D: „Wie, mit wem ich spreche? Mit Ihnen."

L: „Bist Du auch ganz sicher, daß ich (sc. für Dich) derselbe bin, den die Andern zu sprechen wünschen?"

D: „Ich wüßte nicht — man fragte mich nach dem Bruder der Frau Z." (L ist tatsächlich der Bruder der Frau Z.)

L: „Gut, dann bin ichs, lasse sie eintreten."

Der eintretenden Dame erzählt L, daß man auf die großartige Idee gekommen sei, nun endlich die Wahrheit dadurch festzustellen, daß man ihn (P) hier — und sie (F) dort hinstellen wird.

Die Dame: „Um festzustellen, was eigentlich..."

L: „... die Wahrheit ist."

Hierauf macht L sie weiter neugierig, indem er so tut, als sei das Aktenstück der zweiten Ehe gefunden worden, worauf die Dame sagt:

„... dann ist also F die Verrückte?"

L: „Nun ja, so würde es scheinen."

Die Andere: „Wie, Sie sagten doch, es wäre tatsächlich so!"

L: „Ja, aber das Aktenstück könnte doch gefälscht sein zur Unterstützung der fixen Idee; ebenso sind die Briefe, welche X mit F wechselt, ‚Dokumente', d. h. nichts, was an sich schon etwas bedeutet, denn es hängt alles davon ab, welche Bedeutung man einem Dokument beimißt."

Die Andere: „Ja, aber dann wissen wir ja überhaupt nichts?"

L: „Das wäre übertrieben. — Wieviel Tage hat die Woche? — sieben; und wieviel Monate das Jahr? — zwölf. Das ist doch ganz sicher."

(Im fünften Auftritt wird in einem kurzen Gespräch L's mit einem der Andern wiederum auf die Verhältnismäßigkeit der Bestimmungen im Miteinandersein hingewiesen; eine Andere: „ich sage es

Digitized by Google

nur um des Vaters willen"; hierauf L: „und der Vater wird es nur Deinetwegen sagen.").

Im siebenten Auftritt treffen nun F und P wider Willen im Hause der Andern zusammen. F spielt im Nebenzimmer Klavier und P tritt währenddessen in das Empfangszimmer ein, hört eine ihm bekannte Melodie und gerät in große Aufregung.

P: „Ich allein weiß, wie man mit ihr — (F) — umgehen muß, man richtet sie mir zugrunde."

Aus dem Nebenzimmer vernimmt man, wie F auf ein Kompliment über ihr Spiel erwidert: „Würden Sie erst meine Lina (X) hören, wie herrlich sie spielt."

P verzweifelt zu sich selbst: „Ihre Lina — ihre Lina!"

Ein Anderer zu P: „Sie spricht wohl von ihrer Tochter?"

P: „Ja, hören Sie denn nicht, sie sagt (sc. präsentisch) ‚spielt'."

F wird von den Andern in das Zimmer geführt in dem P ist und erschrickt heftig über ihn und seine Aufregung. P erscheint ihr gegenüber rücksichtslos und wahnsinnig: „Was machen Sie denn hier?" P sagt F ins Gesicht, wie sie denn von „Lina" sprechen könne, wo sie doch wisse, daß Lina schon längst tot sei. F versucht, ohne darauf zu antworten, ihn zu beruhigen — erfolglos.

P: „Sie wissen doch, daß meine zweite Frau gar nicht spielen kann..., sie hieß Lina, Ihre Tochter, und jetzt bitte, wie heißt denn meine zweite Frau? Sagen Sie es Allen, wie heißt sie denn?"

F: „Giulia — sie heißt (!) Giulia — ja, es ist wahr, sie heißt Giulia."

P: „Blinzeln Sie nicht den Andern zu, indem Sie ‚Giulia' sagen."

P bricht erschöpft zusammen und F versucht, sehr besorgt, ihn zu beruhigen.

F verläßt darauf das Haus. Kaum ist sie fort, erhebt sich P vom Boden und ist allem Anschein nach wieder ganz normal und sagt zu den Andern tief ergriffen:

„Ich bitte um Entschuldigung wegen des traurigen Zwischenspiels, das ich vor Ihnen aufführen mußte, um das Übel, das Sie — ohne es zu wissen — durch Ihr Mitleid dieser Unglücklichen bereitet haben, wieder gut zu machen."

Ein Anderer: „Ja..., haben Sie denn nur fingiert?"

P: „Ich war dazu gezwungen. Verstehen Sie nicht, daß es das einzige Mittel ist, um sie in ihrer Wahnidee zu lassen, daß ich ihr die

Digitized by Google

Wahrheit so ins Gesicht schreie, als ob sie meine Verrücktheit wäre. Aber jetzt müssen Sie entschuldigen, ich muß ihr gleich nachgehen."

L: „Und hier haben wir, meine Herrschaften, endlich die unverhüllte Wahrheit."

Ein Beamter hat ein objektiv unzureichendes Dokument ausfindig gemacht. L mutet ihm zu es zu zerreißen oder auf die Rückseite irgendeine bestimmte Nachricht zu schreiben, um so der Stadt ihre Ruhe wiederzugeben.

„Seien Sie doch ein Mensch, merken Sie denn nicht, diese Leute wollen eine ‚Wahrheit' — ganz gleich welche — wenn es nur eine Tatsachenwahrheit, eine kategorische, ist."

Zwischendurch bezeichnet L die ganze Geschichte als ein „Columbus-Ei" d. h. also wohl im Sinne dieser Redewendung: als ein Problem, dessen Lösung ganz einfach ist, wenn man sie nur in der rechten Richtung suchen wollte.

Schließlich kommt man auf einen letzten Einfall, wie die Wahrheit an sich zu entdecken ist.

Die Frau X selbst, um deren Ansich-Bestimmung es sich ja handelt, muß zum Reden gebracht werden. Sie selbst muß es doch schließlich wissen, ob sie die Tochter von F — also „Lina" — oder nur die zweite Frau von P — also „Giulia" — ist. Und damit muß sich auch herausstellen, ob die Aussage von F oder die von P Wahrheit beanspruchen kann.

L bemerkt dazu von vornherein sehr skeptisch: „Seid Ihr denn sicher, daß in diesem Haus da überhaupt eine wirkliche Frau lebt?"

Ein Anderer: „Man weiß doch, daß sie mit F aus der Entferunng spricht."

L: „Ja, ja (mit welcher nachlässigen Wendung L zum Ausdruck bringt, daß es auf diese ‚Wirklichkeit' in Wahrheit gar nicht ankommt) — aber bedenkt doch, nach der Aussage von F lebt da oben das Phantom einer zweiten Frau (die in Wirklichkeit ihre Tochter sei), und nach der Aussage von P das Phantom einer verstorbenen Tochter (die in Wirklichkeit seine zweite Frau sei). Es erübrigt also, zu sehen, ob das Phantom für den einen und für die andere in Wirklichkeit (sc. außerdem auch noch) eine Person für sich ist."

Ein Anderer: „Du willst uns nur verrückt machen."

L: „Vielleicht wohnt aber wirklich in diesem Haus nichts als ein Phantom!"

Digitized by Google

Ein Anderer: „Aber wie, es ist doch eine wirkliche Frau aus Fleisch und Blut, die wir zum Sprechen bringen werden."

(Worauf sich im Sinne L's entgegnen ließe: daß es nicht die Wirklichkeit „aus Fleisch und Blut" ist, welche spricht).

Ein Anderer zu L: „Du hast doch selbst vorgeschlagen mittels der Autorität des Präfekten — des Vorgesetzten von P — X kommen zu lassen!"

L: „Ja, aber nur für den Fall, daß da oben wirklich eine Frau existiert — ich sage: irgend eine Frau; aber, beachtet wohl, meine Herrschaften, daß irgend eine Frau da oben nicht gut sein kann — die gibt es nicht; ich wenigstens zweifle jetzt daran."

Nun kommt der Präfekt und bespricht sich u. a. auch mit L. Dieser rät ihm, sich immer daran zu halten, was Herr P sage. Es kommt L, wie sich gleich zeigen wird, aber nicht darauf an, etwa P's Aussagen für die zuverlässigeren auszugeben, sondern er will nur, daß man sich an einen hält, um nämlich der Sache ein Ende zu machen. Als der Präfekt seiner Antwort entnimmt, daß auch L den P und nicht F für glaubwürdiger halte, stellt sich heraus, daß L für sich der Meinung ist, daß man Beiden (bzw. Keinem der Beiden!) glauben müsse.

P wird beordert und resigniert schließlich; er wird seine Frau selbst herbringen und während der Unterredung seine Schwiegermutter bewachen. Er ist entschlossen dann um Versetzung einzukommen; er ist verzweifelt, sein mühsam aufrecht erhaltenes und wohltätiges Werk durch die „Andern" zerstört zu sehen.

Während X von P geholt wird, kommt unversehens F herein; sie ahnt alles und fürchtet, daß ihr auf diese Weise auch noch der Verkehr auf Entfernung mit ihrer Tochter abgeschnitten würde. P kommt mit X an, ohne daß es den Andern möglich wäre, vorher F beiseite zu schaffen.

F schreit vor Freude, umarmt X und ruft X als Lina an. Zur gleichen Zeit hört man von der anderen Seite wie P dieselbe Frau (X) als Giulia anruft. Die Situation wird nun allein von der Frau mit dem Doppelnamen beherrscht.

Sie sagt zu P: „Habe keine Angst, führe sie (F) hinweg."

F eilt demütig und zuvorkommend zu P: „... ja, ja, gehen wir, mein Lieber."

P und F gehen dann miteinander ab. Die Andern wenden sich betroffen wieder zu X:

Digitized by Google

X: „Hier ist ein Unglück, wie Sie sehen, das verborgen werden muß; nur so kann das Heilmittel von Wirkung sein, das die Barmherzigkeit erfunden hat."

Präfekt: „... wir bitten Sie, nur zu sagen ..."

X: „Was soll ich sagen? Die Wahrheit? Die ist einzig und allein diese: daß ich, ja, die Tochter der Frau F bin."

Alle Andern befriedigt aufatmend: „Ah"!,

worauf X sofort weiterfährt:

„... und die zweite Frau des Herrn P."

Darauf alle Andern enttäuscht: „Oh, und wie denn, — wie denn dies?",

worauf X fortfährt: „Ja, und für mich bin ich Keine — Keine."

Präfekt: „Aber, nein — für sich, sie selbst, Sie werden doch die eine oder die andere sein!"

X: „Nein, meine Herren, für mich bin ich diejenige, wofür man mich nimmt."

Diese letzte Aussage der Frau X gibt den entscheidenden Aufschluß. Sie ist nicht dahin zu betonen, daß X selbst 1. „Tochter" bzw. erste Frau und 2. zugleich die „zweite Frau" von P sei, sondern dahin zu verstehen, daß sie für sich selbst „niemand" sei, weil sich die Bedeutung ihrer eignen Existenz darin erschöpft, für Frau F als „Tochter" und für Herrn P als „zweite Frau" da zu sein. Ein selbständiges Individuum ist sie nur körperlich, ihrer existenziellen Wirklichkeit nach existiert sie für zwei andere Personen. Außer diesem ihren „Sein-für-Andere" hat sie kein „Ansichsein", ihr Ansichsein ist wirklich nur jene „bloße Abstraktion von allem Sein-für-Anderes", mit welcher Hegel Kants Begriff vom „Ding-an-sich" kennzeichnet.

Daß der Dichter Frau X aber überhaupt „in persona" auftreten läßt ist eine Konzession an das verständnislose Publikum innerhalb und außerhalb des Stückes. Es wird auf diese Weise die Ungangbarkeit eines äußerlich objektiven Zugangs, auf dem Wege der „Tatsachen"-erkundung, besiegelt. Die Aussage der Frau X bestätigt sowohl die Interpretation, welche sie durch P wie diejenige, welche sie durch F erleidet. Sie rechtfertigt L's Bedenken: ob X — abgesehen von ihrer zweifachen Phantom-„Rolle" — noch etwas für sich sei d. h. bedeute.

Weil X aber in ihrer Leibhaftigkeit, als eine Person „aus Fleisch

Digitized by Google

und Blut" innerhalb des Stückes überhaupt keine fragwürdige Bedeutung hat, wäre es konsequenter gewesen auf diese drastische Bestätigung ihrer Unselbständigkeit durch sich selbst zu verzichten. Ihr Auftreten ist absurd, weil sie nun doch als eine scheinbar selbständige Person (so wie sie nun für sich selbst auf die Bühne kommt) ihre rein verhältnis-mäßige Existenz, ihr Bestimmtsein durch Angehörigkeit ausspricht. Daraus motiviert sich in rechtmäßiger Weise ein Widerspruch gegen Pirandellos Lösung. Während nämlich P und F alles, was nur überhaupt von ihrem Verhältnis aus bezüglich der zwei andern zu sagen ist aussprechen, könnte X „an sich" mehr sagen, als sie tatsächlich aussagt; sie selbst muß doch wissen, ob sie die „Tochter" von F oder „die zweite Frau" von P ist. Sie sagt darüber nichts aus, weil — ganz gleich, ob sie „in Wirklichkeit" dies oder jenes ist — ihre faktische Existenz in zwei gleich-bedeutsamen Beziehungen aufgeht. Indem sie für F „Lina" und für P „Giulia" ist und für sich selbst ohne namhafte Bedeutung und sich dementsprechend un-selbständig verhält, wird es sinnlos, von ihr eine an sich mögliche Aussage zu beanspruchen über einen Sachverhalt, der für ihr persönliches Verhalten ohne wirksame Bedeutung ist. Dagegen können P und F eine vollständige und je eindeutige Interpretation ihrer verschiedenen Beziehung zu den andern geben. Für X werden diese zwei eindeutigen Beziehungen notwendig zweideutig, sofern sie sich zu Dritten darüber äußern muß. Innerhalb ihrer eigenen Welt ist aber diese ihre zweifache Beziehung jeweils einfach, zumal X ja gar nicht gleichzeitig mit F und P zusammen ist. Das Publikum vermag aber zufolge seiner objekthaften Zugangsbemühung in diese Welt, in der die Drei zusammenleben, nicht einzudringen und sieht in ihrem Zusammenleben Probleme, welche für diese geschlossene Welt selbst in dieser Weise überhaupt nicht existieren.

In dem Doppelnamen der einen und selben Person X kommt also deren extrem verhältnis-mäßiges Dasein namentlich zum Ausdruck. Eine solche Mehrheit verhältnismäßiger Bedeutungen hat aber prinzipiell jedermann, sofern er nur überhaupt existiert. Sofern ich da bin, bin ich schon in vielfacher Weise als Angehöriger bestimmt, zunächst als Sohn meiner Eltern und damit zugleich als Enkel, Neffe, Bruder usw. — Ich selbst, dieser Eine stehe damit in der Möglichkeit, mich selbst in verschiedener Weise als der und der zu geben, z. B. als Sohn, Bruder, Mann, Vater usw. — nämlich gegenüber

Digitized by Google

meinen Eltern, meiner Schwester, meiner Frau, meinen Kindern usw. — Sofern diese verschiedenen Verhältnisse, in denen und für die ich selbst jeweils ein anderer bin und u. U. auch anders genannt werde oder heiße, von unterschiedlichem Bedeutungsgewicht sind und einen dementsprechend mehr oder minder beanspruchen, kollidieren diese Bestimmungen nicht miteinander. Diese Mehrheit von „Rollen" wird für mich selbst solange nicht problematisch, als ich ja nicht einfach in diesen Verhältnissen aufgehe, sondern mir in diesen meinen Angehörigkeiten meine Selbständigkeit wahren kann. Ich kann mich in diese Verhältnisse mehr oder weniger „einlassen". Auch als Angehöriger werde ich nicht schlechthin in Anspruch genommen, sondern entspreche diesen Ansprüchen in mehr oder minder weitgehender Weise. Problematisch wird diese Wechselseitigkeit erst dann, wenn sich der eine durch des andern Dasein in einem solchen Ausmaß bestimmen läßt, daß sein eigenes Dasein seine existenzielle Bedeutung primär aus dem Verhältnis zum andern empfängt und verliert. Die pure Tatsache aber, daß X doch auch noch, abgesehen davon, daß sie von F und P beansprucht wird, „etwas für sich" ist[1]), bleibt existenziell bedeutungslos, sofern sich X nicht in den Andern durchsetzt.

Das rechtmäßige Motiv zur Auflockerung einer derartig verselbständigten Welt des Miteinanderseins gibt die Geschichte ihrer Ausbildung. Verhältnisse entstehen überhaupt nur dadurch, daß sich zwei gegeneinander zunächst selbständige Individuen begegnen und können sich auch nur dadurch auflösen, daß diese ursprüngliche Selbständigkeit des einen und andern als eine un-verhältnismäßige Bestimmung im Verhältnis zum Ausdruck kommt.

Die Geschichte eines jeden Verhältnisses artikuliert sich schematisch dreifach, nach Eintreten, Darinstehen und Heraustreten. Wechselseitig verfallen kann nur das schon bestehende Verhältnis, weil sich nur darin die ursprüngliche Initiative des einen und andern in das wechselseitige Verhältnis als solches verlegen kann. Die Initiative des Verhaltens, die in ein Verhältnis hinein und aus ihm herausführen kann, steht als Initiative bei jedem als Einzelnen. Zwar entscheidet man sich auch für das Eintreten und Heraustreten u. U. ausdrücklich gemeinsam, aber wofür sich zwei

[1]) s. IV. Kapitel S. 169 ff.

Digitized by Google

gemeinsam entscheiden, das macht nicht ihre Entscheidung als solche zu etwas Gemeinsamen. Eigentlich dafür entscheiden können sie sich nicht miteinander, sondern nur je für sich, wenn auch für dasselbe. Die Initiative zum Heraustreten aus einem bestehenden Verhältnis ist aber grundsätzlich schwerer zu ergreifen als die zum Eintritt in ein Verhältnis. Denn der Eintritt erfordert ein bloßes Mitgehen im Zuge der Tendenz zum Miteinandersein, während das Heraustreten aus schon bestehenden Verhältnissen die Kraft einer ausdrücklichen Gegen-tendenz — gegen die Tendenz des Bestehenden zum Bestand — erfordert. Man gerät in neue Verhältnisse nicht zufällig leichter „hinein" als aus bestehenden Verhältnissen wiederum „heraus". Im bestehenden Verhältnis äußert sich die ursprünglich entscheidende Initiative eines jeden darin, daß jeweils einer der beiden „tonangebend" ist für das Verhältnis beider. Nur in der Verabsolutierung des Verhältnisses als solchen wird das Verhältnis selbst führend und keiner der sich Verhaltenden entscheidend.

Pirandello bringt von vornherein ein bestehendes Verhältnis in seinem Bestand zur Darstellung, läßt aber seine Geschichte im Hintergrund. Sie kommt noch zum Vorschein als F davon spricht, daß sie jetzt „nicht mehr" darunter leide, daß sich „jetzt" alle mit dieser Lebensweise abgefunden hätten. Das Verhältnis der drei Personen war also nicht schon immer eine geschlossene Welt, sondern hat sich, wie jedes ausdrückliche Sein im Einander, geschichtlich ver-selbständigt und damit von der weiteren Mitwelt ab-geschlossen. Hätte Pirandello die geschichtliche Herkunft dieses Verhältnisses aufgezeigt, so hätte er damit zugleich die Motive seiner möglichen Auflösung in die Hand gegeben. Vor die geschlossene Welt gestellt, zeigt sich als Motiv ihrer möglichen Auflösung nur die faktische Unstimmigkeit dieser geschlossenen Welt im Verhältnis zu der sie umgebenden Mitwelt. Die Kraft dieses Motivs wird aber von P. wiederum dadurch abgeschwächt, daß sein Stück die herkünftige Ausbildung dieser geschlossenen Welt nur andeutet und auch die mögliche Umbildung des durch die andern dann doch gestörten Kreises nicht mehr zur Sprache bringt. Mit dem Fallen des Vorhangs wird der Eindruck erweckt, als hätte sich die geschlossene Welt der drei Zusammengehörigen als eine unantastbare „Welt für sich" durchgehalten. Faktisch würde es für diese drei Personen aber nicht möglich sein, ihre Geschlossen-

Digitized by Google

heit noch in derselben Weise aufrecht zu erhalten, nachdem sie einmal von der Mitwelt in die Lage versetzt wurden, ihre Geschlossenheit gegen die Andern und damit vor sich selbst wider Willen als eine „geschlossene" Welt zu behaupten. Sie müßten zum mindesten ihren von der Mitwelt gestörten Kreis wiederherstellen. Das Publikum der Szenen wird in ganz anderer Weise entdeckerisch als es seine eigene Absicht ist; es macht kraft seines Eingriffs in die Welt der drei andern für diese selbst die Geschlossenheit ihrer Welt ausdrücklich und erschüttert damit deren geschichtliche Selbstverständlichkeit. Nur im Rückgang auf das Gewesene könnten weitere Möglichkeiten wiederum frei werden und das Motiv zu einem solchen Rückgang in die Vergangenheit gibt die Aussichtslosigkeit der Gegenwart hinsichtlich ihrer nächsten Zukunft. Äußerlich kommt dies darin zum Ausdruck, daß Herr P zum Schluß den Antrag auf Versetzung stellt — ein Ausweg aus einer bereits aktuell gewordenen Problematik, die mit einem bloßen Wechsel des Schauplatzes aber keine Lösung finden könnte. Wenn es also dem Stücke — bei Voraussetzung eines zureichenden Verständnisses seiner Problemstellung — doch nicht gelingt, wirklich zu überzeugen, so liegt ein Grund dafür in dieser Ungeschichtlichkeit, im Absehen von der ursprünglichen Entstehungsgeschichte dieses mehrfachen Zirkels. Denn verständlich wird ein Miteinandersein anderer nicht dadurch, daß man es in der Tendenz verhältnismäßiger Entsprechung vorfindet, sondern dadurch, daß man die Motive (dieser Tendenz) gezeigt bekommt, aus denen sich drei Menschen in solcher Weise einheitlich aufeinander abgestimmt haben.

Der wesentliche Grund, weshalb Pirandellos Fragestellung unbefriedigt läßt, ist aber die Verabsolutierung der verhältnis-mäßigen Bedeutung der zueinander im Verhältnis stehenden Personen.

So sehr es in den voranstehenden Analysen darauf ankam, zuerst zu zeigen, daß und wie einer zunächst an ihm selbst durch andere bestimmt, aber kein für sich seiendes „Individuum" ist, muß die dabei vollzogene Überschärfung der Interpretation nunmehr zurückgenommen werden, und zwar so, daß die Selbständigkeit des einen für den andern im Verhältnis selbst als einem gerade nicht verabsolutierten, sondern absoluten Verhältnis von „Ich selbst" und „Du selbst" zum Ausdruck kommt. Bevor wir diese Frage in Angriff nehmen, sichern wir die bisher gewonnenen Strukturen des Miteinanderseins durch den Nachweis ihrer Wieder-

Digitized by Google

holung in derjenigen Weise des Miteinanderseins, welche alle als der Modus seiner Ausdrücklichkeit durchherrscht: dem Miteinander-Sprechen.

2. Abschnitt.

Miteinandersein als Miteinander-Sprechen.

§ 24. Sich selbst zum Ausdruck bringen und von selbst zum Ausdruck kommen.

Das eigentliche Gebiet des Verstehens, sagt Dilthey[1]), sei nicht das unbeabsichtigte, unwillkürliche zum-Ausdruck-Kommen des Menschen, sondern derjenige Ausdruck, in dem sich einer selbst zum Ausdruck bringt. Und der „umfassendste Ausdruck" sei die Sprache, in der der Mensch sein inneres Leben bedeutungsmäßig herausstellen kann. Nur im geschriebenen Wort könne sich das Innere des Menschen ganz manifestieren, wogegen ihn seine Handlungen nur in sehr bedingter Weise zum Ausdruck brächten.

Diese Beurteilung des mit Absicht gestalteten sprachlichen Ausdrucks als des Organons der Interpretation des menschlichen Lebens ist aber seinerseits nur verständlich als das spezifische Vorurteil aller „Geistes"-wissenschaften, für welche die Literatur — im weitesten Sinne — maßgebend ist. Der Vorzug der Literatur: fixierte Mitteilung und mithin „feststellbar" zu sein, ist aber zugleich ihr wesentlicher Nachteil. Zum Ausdruck „bringen" kann sich der Mensch zwar vorzüglich darin, ob aber in dem, was er selbst von sich zum Ausdruck bringt, vorzüglich sein wahres Wesen zum Ausdruck kommt — das ist sehr fragwürdig. Was der literarisch fixierte Ausdruck vorzüglich zum Ausdruck bringt, ist nicht des Menschen unabsichtlich ausdrucksvolles Dasein, sondern seine bewußte Existenz, was er von sich weiß, will und kann. Aber dies hindert nicht, daß einer auch in dem, was er sprachlich bewußt zum Ausdruck bringt, doch ganz unbewußt und u. U. im Widerspruch zu seinem ausgesprochenen Wort automatisch zum Ausdruck kommt — schriftlich in den stilistischen Entgleisungen seiner „Natur" und mündlich in der verräterischen Stimme[2]) seiner Rede. Beruht doch die ganze Möglichkeit und Fruchtbarkeit der psychoanalytischen und graphologischen Interpretation darauf, daß beide im nicht-zu-ernst-

[1]) s. Ges. Werke VII, S. 320ff.
[2]) Vgl. K. Voßler, „Geist und Kultur in der Sprache", Heidelberg 1925, S. 48.

Digitized by Google

nehmen dessen, was einer bewußt aus sich gemacht, gestaltet und von sich verstanden hat, den unwillkürlich-unbewußten Ausdruck als den verborgenen Kern seiner Lebensäußerungen zu verstehen gelehrt haben.

Trotz dieser Fragwürdigkeit der sprachlichen Ausdrücklichkeit als solcher[1]) kann aber nicht bestritten werden, daß man die „Welt" in der „Ansicht" (Humboldt) der Sprache hat und zumeist dadurch mit Andern „zusammen" ist, daß man miteinander über etwas spricht.

Eigentlich „ansprechbar" bin ich nicht durch die außermenschliche Welt, sondern durch Meinesgleichen, die Mit-welt und deren Objektivierungen. Und sofern das Kind oder auch den kindlich gebliebenen Erwachsenen innerweltlich Seiendes „anspricht", das nicht — mittelbar oder unmittelbar — von der Seinsart des menschlichen Daseins ist, verstehen sie dabei die Welt als eine wirklich mit-lebende, mit-spielende, zu-hörende Umwelt. Für das Kind ist seine Puppe ein ebenbürtiger Partner, mit dem es spricht, während für den Erwachsenen nur das Kind zur Puppe zu sprechen scheint. Und was bedeutet es, daß die Natur des Menschen Geist überhaupt ansprechen kann, obgleich sie doch weder seinesgleichen noch bloß „vorhanden" und ebensowenig „zuhanden" ist? Daß sie uns innerlich „ansprechen" kann, weist darauf zurück, daß der menschliche Geist natürliche Grundlagen hat. Wäre das menschliche Dasein nicht selbst „natürlich", so könnte es auch nicht die „Sprache der Natur" verstehen.

Zunächst ist aber die Sprache wesentlich Vermittlung von Mensch zu Mensch, dasjenige, mittels dessen sich die Menschen untereinander verständigen, verstehen und mißverstehen. Sie beherrscht das menschliche Dasein so sehr, daß einer, indem er sich vor andern in seinem da-sein verleugnen läßt, bekundet, daß er „nicht zu sprechen" ist. Und andererseits bedeutet die erste Begegnung des einen mit einem andern zumeist eo ipso ein erstes Gespräch und jedes Wieder-sehen ein wieder-miteinander-sprechen. Wenn aber der eine des andern Sprache nicht beherrscht, dann kommen sie einander auch gar nicht nahe; als Menschen von verschiedener Sprache können sie nicht wirklich mit-einander, sondern nur beisammen sein. Und wenn einem das Wesen eines andern, mit dem man spricht, im Grunde doch un-

[1]) „So wie wir zu reden beginnen, läuft das schuldige Geschöpf um Deckung," heißt es bei Meredith. — s. hierzu S. 123 ff.

Digitized by Google

verständlich bleibt, so bezeichnet man charakteristischerweise auch noch diese Differenz im Wesen als eine Differenz der Sprache und sagt: sie sprächen nicht „dieselbe Sprache".

H. Ammann unterscheidet im 4. Kapitel seiner sprachphilosophischen Untersuchungen[1]) das Sprechen vom Reden. „Das Kind spricht schon mit 2 Jahren, aber es redet noch nicht." „Sprechübungen sind noch keine Redeübungen, wohl aber sind Redeübungen zugleich Sprechübungen." A. fixiert diesen Unterschied, indem er als vorzügliche Bedeutung des Sprechens die („seelische") Äußerung als solche, als vorzüglichen Sinn der Rede ihren („rational") verständlichen Gehalt versteht. Und im Übergang vom Sprechen zum eigentlichen Reden vollziehe sich der entscheidende Schritt in der Entwicklung des Menschen und seiner Sprache. Weil aber das eigentliche Reden in Ausdrücken doch zugleich eine sprachliche Äußerung ist, können wir nun im folgenden ohne mißverständlich zu sein auch dort vom „Sprechen" reden, wo eigentlich sprachlich geäußertes Reden gemeint ist.

Wichtiger ist in unserm Zusammenhang die Klarstellung des Sprechens als eines Mit-ein-ander-sprechens. Wir referieren zunächst in Hinsicht darauf die sprachphilosophischen Ergebnisse von W. v. Humboldt[2]) und Voßler[3]).

§ 25. Der Sprechende ist kein „Individuum", sondern eine „Person".

Daß das Gespräch des einen mit einem andern der ursprüngliche Boden des Sprechens ist, dem widerspricht scheinbar die Tatsache, daß — wie Voßler bemerkt — „höchst ursprüngliche Menschen, Kinder und Betrunkene", sehr oft mit sich selbst sprechen, „wobei man freilich annehmen darf, daß sie glauben, ein anderer sei gegenwärtig und rede mit ihnen". Aber auch abgesehen von dieser interpretationsbedürftigen, wenn auch glaubwürdigen Annahme widerlegt das kindliche Selbstgespräch sowenig wie die ganz anders geartete innere Zwiesprache des Erwachsenen mit sich selbst die Interpretation des Sprechens aus dem Gespräch. Denn entscheidend ist für die Auflösung von Voßlers Frage: was ursprünglicher sei, der

[1]) „Die Menschliche Rede", I. Teil, 1925, Lahr i. Br.

[2]) Ges. Schriften, insbes. Bd. V, VI, VII. — Vgl. Heidegger: „Sein und Zeit", S. 166.

[3]) „Geist und Kultur in der Sprache," Heidelberg 1925.

Digitized by Google

Dialog oder der Monolog, nicht die äußere „Personenzahl", sondern, wie Voßler sagt, die konstitutiven „Momente" im Sprechen. Und deren sind, außer dem Gesprächsthema, zwei: ein verständnisvoll Sprechender und ein verständnisvoll Hörender. Diese zwei „Rollen" — die des Sprechers und des Hörers — kann und muß aber schon eine Person haben, sofern sie mit sich selbst verständnisvoll spricht. „Wer spricht, ist sein eigener Hörer, wer schreibt, sein eigener Leser." Die Person vereinigt dann in sich die Rolle oder „Person" des einen wie des andern. Voßler vermeidet deshalb grundsätzlich den Begriff „Individuum" und gebraucht ausschließlich den der „persona" als eines solchen In-dividuums, welches gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß es sich mit andern und mit sich selbst teilen kann. „Man ist eine Person in dem Maße, wie man von der Rolle aus und durch Verwirklichung gerade dieser Rolle hindurch zu sich selbst kommt." Nur als Person kann einer sowohl andern wie sich selbst Rede und Antwort stehen. „Wenn die Menschen ... nur Individuen und nicht zugleich Personen wären, so ließe sich nicht einsehen, wie sie zur Führung eines Gesprächs ... gelangen könnten." In einem jeden der miteinander sprechenden Personen, aber nicht zwischen einzelnen Individuen vollziehe sich das ganze Gespräch[1]). Denn eigentlich gesprochen wird nur, wenn das Sprechen der einen Person von einer andern Person verständnisvoll gehört und in irgendeiner Weise beantwortet wird. Nur so wird einer seines eigenen Sprechens gewiß, nur so hat es Sinn. Sprechen, Gehörtwerden, Antwort bekommen und wieder Sprechen sind die wesentlichen Momente des kon-kreten Sprechens im Gespräch.

Die nach wie vor klassische Quelle dieser Einsicht ist W. v. Humboldt.

§ 26. Sprechend ist einer, indem er einen andern auf Erwiederung[2]) hin anspricht.

Im ständigen Blick auf den Sinn der Rede und Redeteile „in ihrer lebendigen Verrichtung", aber nicht als „daseinsloses Produkt" interpretiert Humboldt von der „inneren Sprachform" aus die „grammatische" und „logische" Sprachform. So führte ihn die

[1]) Und die „Sprache" setze im Unterschied zum „Gespräch" erst recht eine dem Einzelnen immanente Gemeinsamkeit, Sprachgemeinschaft, voraus, weshalb es zwar sinnvoll sei, Göttern eine Göttersprache, aber sinnlos Gott — im Singular — eine eigene, nur ihm verständliche Gottsprache zuzuschreiben.

[2]) s. S. 180.

Digitized by Google

Untersuchung der grammatischen Form des Dualis (ges. W. VI, 1) darauf zurück, daß er einer verschiedenen Anschauung entspringen kann. Bestimmte Sprachen schöpfen ihn aus dem paarweise Seienden, vor allem der Zweigeschlechtlichkeit, in anderen aber erwächst er unmittelbar dem Sprechen als solchem, nämlich als einem Sprechen der einen Person mit einer zweiten, des Ich mit einem Du und er bekundet sich dann grammatisch im Personalpronomen. Denn alles Sprechen beruhe auf der Wechselrede des einen mit einem andern. Auch mit sich selbst spreche einer wie mit einem andern, zweiten. Der Dualismus des Dualis ist also im Wesen des Sprechens: Anrede und Erwiederung zu sein, begründet. Dem Ich entspricht ein Du. Schon zum bloßen Denken, ganz abgesehen „von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen", bedarf das Ich eines entsprechenden Du. „Der Begriff erreicht seine Bestimmtheit und Klarheit erst durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft." Der Vermittler, und zwar der einzige, zwischen eigenem und fremdem Denken ist das auf Anrede und Erwiederung gestellte Sprechen. Diese Dualität bekundet ihre Ursprünglichkeit in dem prinzipiellen Unterschied der dritten von der zweiten Person. Nur formal ist das Du gleich wie ein Er ein Nicht-ich. Während aber Er auf gegenständlicher „Wahrnehmung" beruht, bist Du durch die „Spontaneität der eigenen Wahl" mit mir verbunden. „Du" ist nicht in derselben Weise wie „Er" ein „Nicht-ich", „denn Er ist in der Sphäre aller Wesen", aber Du bist in „der durch Einwirkung gemeinsamen Handelns". Er ist ein Nicht-ich, aber auch ein Nicht-Du. Er ist sowohl dem Ich wie dem Du entgegengesetzt. In dritter Person ist einer schon nicht mehr persönlich angesprochen (siehe insbesondere Bd. V, S. 380ff.). „Durch diese vermittels der Sprache bewirkte Verbindung eines andern mit mir entstehen und halten sich alle den ganzen Menschen angehenden, tieferen und edleren Gefühle, welche in Freundschaft und Liebe und jeder geistigen Gemeinschaft die Verbindung zur höchsten machen." Das Ich wird empfangen im Selbstgefühl, das Du in der eigenen Wahl, alles Er wird dagegen nur äußerlich wahrgenommen, gehört und empfunden. Der grammatischen Ansicht der Sprache ordnen sich Ich und Du wie zwei dritte Personen gleich. Und logisch zergliedert bedarf es überhaupt keiner zweiten Person und dadurch stellt sich auch das Ich der ersten anders. In der ursprünglich sprachlichen Analyse geht aber das Pronomen nächst dem Verbum allem übrigen

Digitized by Google

voraus — in der logisch behandelten Grammatik ist es nur repräsentativ. Ursprünglich gesehen ist das Ich kein raumzeitliches Individuum, sondern der sich mit einem zweiten Verbindende. Ich und Du und Es (worüber wir sprechen) bestimmen sich aus ihrem einheitlichen Verhältnis „gegenseitig durcheinander".

„Auch die geistige Ausbildung in einsamster Abgeschlossenheit ist nur durch die Sprache möglich und diese verlangt an ein sie verstehendes Wesen gerichtet zu werden." Auch sich selbst könne niemand verstehen, wenn er nicht die Verständlichkeit seines Denkens an andern erprobte. Ebenso habe die Verlautbarung zur Tendenz, „Anklang" zu erwecken, und dieses Bedürfnis verstärke sich in dem Maße, als sich einer ausdrücklich als „Individuum" wisse.

Die faktische „Geltung" der Bedeutung eines Ausdrucks sieht Humboldt daher genau durch dasjenige gewährleistet, wodurch sie sich für Husserl „okkasionell" zu schmälern scheint[1]). Das bloße, vom Einzelnen geborene und einen Gegenstand bezeichnende Wort ist ein Scheingebilde. „Wesenheit, Wirklichkeit, Bestimmtheit, Gewißheit und Geltung (!)" gewinnt es erst durch einen Hörenden und Erwiedernden. Erst in solcher Entäußerung gewinnt der eigene Gedanke eine stichhaltige Objektivität, er „vollendet" sich erst durch

[1]) „Logische Untersuchungen" II, 1 § 7 u. § 8. Für Husserl ist gemäß seiner Tendenz auf eine Begründung absolut wahrer Erkenntnis die Sprache von sekundärer Bedeutung. Man müsse mit ihr zwar die Aufklärung der Erkenntnis „beginnen", aber nur deshalb, weil sich die logischen Urteile „zunächst" im „Gewande" sprachlicher Aussagen darbieten. In der Konsequenz dieses Ansatzes gilt dann für die Rede selbst ihre Mitteilungsfunktion wiederum als sekundär; sie ist als Mitteilung eine bloße „Übermittlung" der an sich selbständigen Bedeutungen in Kundgabe und Kundnahme. Motiviert ist dieser Ansatz durch H.'s Orientierung am mathematischen Denken, seinen „Ausdrücken" und seiner „Wahrheit". Der mathematische logos stellt faktisch die extremste Möglichkeit jenes „einsamen", „monologischen" Denkens dar, von dem H. ausgeht. Um mathematisch evident denken und formulieren zu können, bedarf man keines andern der einen seiner eigenen Einsicht vergewissert. Der Eigenständigkeit dieses Denkens entspricht die Existenz des mathematischen Denkers (vgl. hierzu die aufschlußreiche Interpretation des „Mathematisierens" von O. Becker, „Mathematische Existenz", Halle 1927). Im Vorblick auf den „an sich" identischen Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks interpretiert H. dessen faktische „Erscheinungsweise" privativ als eine bloße Realisierung in faktischen Zusammenhängen. Der Bedeutungsgehalt einer Aussage sei im einsamen Denken und in der Wechselrede derselbe — denn H. vergleicht ihn von vornherein in Hinsicht auf das Gleichbleibende! Dieses Gleichbleibende verstärkt als das Identische ist das „Wahre", weil ab-solut — d. h. losgelöst aus seinen faktischen Zusammenhängen — „Gültige". Zufolge dieser Leitidee von einem ab-solut wahren Gedanken löst H. den logos der Bedeutung ab von seinen faktischen Daseinsbedingungen aus denen ihn Humboldt interpretiert.

Digitized by Google

die Bewährung der hinausgesprochenen Rede durch einen sie Erwiedernden. Das eigene Verständnis kommt nur zur Wirklichkeit „durch immer neu gewagte Versuche, sich andern verständlich zu machen" und dann in der Antwort eine entsprechende Gewißheit zurück zu bekommen. Und weil das verständnisvolle Sprechen die Tendenz zum Verstandenwerden zum Motiv hat, redet man auch von vornherein in einer für den andern verständlichen Sprache. Die Sprache ist kein durch Wissenschaft gebildetes daseinsloses Gedankenwesen, sondern der individuelle Drang zur gegenseitigen Aussprache — auch dann noch, wenn sie wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch an Lebensbezügen verarmt (vgl. hierzu besonders Bd. VII, 1, S. 200ff.). Und nur wenn das Gefühl lebendig ist, daß sie kein bloßes „Austauschungsmittel" ist, sondern eine die Menschen verbindende Welt, sei der Mensch auf dem Wege immer mehr in ihr zu finden und in sie zu legen.

§ 27.

Die Strukturmomente des Miteinandersprechens.

In der hiermit zureichend gesicherten Blickrichtung die formale Struktur des Sprechens als eines Miteinandersprechens schärfer zu fassen, ist der Zweck des folgenden. Was den Sprechenden mit dem Hörenden verbindet, ist zwar zumeist das Thema, worüber sie miteinander sprechen, aber nicht als thematisiertes, sondern als Gesprächs-thema. Als Gesprächsthema ist es eine Mitteilung. Ursprünglich da ist das Mitgeteilte nur im Mitteilen. In der etwas mitteilenden Mitteilung teilt der eine, indem er Etwas mitteilt zugleich sich selbst einem andern mit. Der eigentliche Sinn des „mit" der Teilung liegt im Ein-ander. Was sie einander mitteilen, wird nur insofern „geteilt", als es jeweils ganz einem andern mitgeteilt wird.

Sich im Sinne des Einander etwas mitteilend spricht der eine stets mit einem unter den andern. Vom anonymen „Gerede" ist daher das eigentliche Miteinandersprechen so verschieden, wie das unverantwortliche „man" vom verantwortlichen Verhältnis eines Du zu einem entsprechenden Ich.

Worüber immer und mit wem immer ich auch spreche, ich, dieser eine, spreche dabei stets mit einem unter den andern. Miteinander sprechen können immer nur „wir beide". Spricht einer zu einer Versammlung von Vielen, so spricht er nicht eigentlich mit,

Digitized by Google

sondern nur zu ihnen; aber auch zu ihnen spricht er nicht als Vielen, sondern als einer Einheit. Ganz unabhängig davon, ob diese andern untereinander zusammengehören, gehören sie als die angeredeten Hörer des einen doch einheitlich zusammen. Und andererseits kann der zu ihnen Redende ihre eigne Zusammengehörigkeit durchbrechen, sofern sich bestimmte Teile seiner Rede an einen unter den andern wenden. Sofern aber mit vielen — in einer Gesellschaft — gesprochen wird, verdeckt die Allgemeinheit des Gesprächsthemas, daß auch dann je einer mit je einem unter den andern spricht. Sofern der eine bald mit diesem und bald mit jenem spricht, sprechen sie zwar alle „miteinander", faktisch spricht aber doch nur jeweils einer mit einem andern. Die schriftliche Anrede eines unbestimmten Lesepublikums im Namen des „Einzelnen" (Kierkegaard) ist somit nur die ausdrücklich ergriffene Möglichkeit dieser primären Struktur des Sprechens zu andern als eines Ansprechens von Einem unter den andern.

Im Ansprechen eines andern liegt bereits der Anspruch auf Entsprechung. Das zu-ihm-sprechen erfährt seinen konkreten Mitcharakter nicht schon dadurch, daß ich mit einem andern sprechen kann, sondern mit ihm kann ich nur dadurch sprechen, daß auch er mit mir spricht. Und mit mir spricht der andere nicht rein von sich aus, sondern so, daß er auf meine Rede hörend, sie entsprechend erwidert. Und weil der Ansprechende den Zuhörenden um der Erwiderung willen anspricht, spricht er auch schon von vornherein in der Sprache des andern. Das heißt zunächst: in der uns gemeinsam verständlichen Sprache, aber weiterhin wenn auch zumeist nicht ausdrücklich: im Vorblick auf die spezifischen Verständnismöglichkeiten des andern hinsichtlich dessen, worüber gesprochen wird. Innerhalb dieser engeren und weiteren „Entsprechung" verständigen sich die miteinander Sprechenden über etwas. Diese dem Sprechen immanente Verständigungstendenz bedeutet zwar nicht notwendig ein Suchen von Einverständnis, beherrscht aber den Anspruch auf Erwiederung doch so sehr, daß schon die verständnisvolle Erwiederung als solche den Anschein eines Einverständnisses und das Ausbleiben einer Erwiederung den Anschein des Nichtverstandenwordenseins erweckt. Aus der Tendenz des Sprechens zur Verständigung des einen mit dem andern motiviert sich auch die ausdrückliche Auseinandersetzung. Etwas auseinandersetzend setzt sich der eine mit dem andern um der Verständigung

Digitized by Google

willen auseinander. Je nach der Vertrautheit mit den gegenseitigen Verständnismöglichkeiten ist das Sprechen des einen und andern mehr oder minder verhältnis-mäßig aufeinander abgestimmt. Dieser Tendenz des Sprechens auf Entsprechung des andern kann das Sprechen seinerseits schon vor-entsprechen. Aus der Tendenz der Rede zur Erwiederung motiviert sich die Tendenz: dem Zurückkommen des andern schon in der eignen Rede zuvorzukommen. Das eigne Sprechen nimmt dem Erwiedernden bestimmte Möglichkeiten der Entgegnung vorweg, begegnet von vornherein seinem möglichen Einspruch und Widerspruch. In dieser reflektierten Zweideutigkeit verfängt sich das Gespräch ebenso wie das Miteinandersein in sich selbst.

Daß man aber überhaupt ein-ander und mithin auf Erwiederung hin und darin mehr oder minder vor-entsprechend anspricht, zeigt sich deutlich dann, wenn sich der andere, mit dem ich spreche, dem Gespräch entzieht und sei es nur in der Weise, daß er auf etwas antwortet, wonach er nicht gefragt wurde oder so antwortet, daß er den Sinn der Frage negiert. Versagt im Gespräch einer der miteinander Sprechenden, so lastet dessen Schweigen — dieses scheinbare Nichts — auf der Rede des andern, nämlich deshalb, weil nun dessen Rede als Anrede ihren Anspruch auf Erwiederung nicht erfüllen und sich solchermaßen nicht entlasten kann. Denn die ursprüngliche Tendenz des Gesprächs ist die zu seinem wechselseitigen Fortgang. Der durch stimmliche Senkung charakterisierte Abschluß des Sprechens ist im Gespräch immer nur gerade soweit abschließend als damit in selbstverständlicher Weise der Angeredete im Sinne der Antwort zur Wechselrede gestellt wird. Aber in Gang und zu Ende gebracht werden kann das Gespräch — wie jedes Verhältnis (s. S. 100ff.) — nur durch je Einen. Findet keiner der beiden das erste oder letzte Wort, so kommt das Gespräch weder zustande noch zu Ende[1]). Das „letzte Wort" will man primär nicht für sich

[1]) Im ersten Anspruch und letzten Ausspruch zeitigt sich die Möglichkeit des Miteinandersprechens. Der Entschluß, diese Möglichkeit positiv oder negativ zu ergreifen, unterscheidet sich prinzipiell von der Situation des Gesprächs, zu dessen wechselseitigem Fortgang es keiner ausdrücklichen Initiative bedarf. Das Gesprächsverhältnis hält sich als solches „von selbst" im Gang, aber in Gang und zu Ende kommt es nur durch die Initiative des einen oder andern. Und die Leichtigkeit oder Schwerfälligkeit, mit der sich einer zum Eintritt in ... und Austritt aus ... dem Gespräch entschließt, charakterisiert sein Verhältnis zum Sprechen. In der Art und Weise, wie einer über diese Möglichkeit verfügt, schwer

Digitized by Google

selber, sondern deshalb haben, weil mit dem letzten Wort des einen zugleich die Rede des andern und so das Gespräch im ganzen beschlossen werden soll. In der Wechselseitigkeit des Miteinandersprechens zeitigt sich die Möglichkeit einer spezifischen Selbstgenügsamkeit des Gesprächs. In der Erwartungstendenz auf Erwiederung ansprechend und in der Tendenz auf Erwiederung zuhörend, hält sich das gesprächsmäßige Miteinandersprechen von selbst in Gang, es zeitigt selbst seinen eigenen, wechselseitigen Fortgang[1]). In der ebenbürtigen Verhältnismäßigkeit des Miteinandersprechens erwächst die Möglichkeit des entscheidungslosen Wortwechsels. Entscheidungslos kann der Wortwechsel deshalb werden, weil das Gespräch als solches für jeden der beiden sein motivierendes „Prinzip" schon immer im andern hat. Das Gespräch wird also primär nicht dadurch entscheidungslos, daß sich ein thematisches Dafür und Dagegen aufhebt, sondern durch die Vorherrschaft der Verhältnismäßigkeit des einen und andern im Gespräch. In ihm hat jede Aussage ihren Sinn nur hinsichtlich des andern und dessen Aussage wiederum nur in Rücksicht auf den, der bereits hinsichtlich seiner gesprochen hat. Das Gespräch verfängt sich in sich selbst, weil es sich in der Wechselseitigkeit seiner Bestimmtheit im Einander nicht rücksichtslos als eigenständiger Ausdruck der eigenen Meinung ausbilden kann. Der Wortwechsel führt dann bis zur Verwechslung der aufeinander abgestimmten Reden und im Austausch der Gedanken vertauschen sich die Gedanken des einen und andern. Sofern aber das Gespräch zumeist nicht in sich selbst begründet ist, sondern den Sprechenden zu Etwas (anderem) dient, verhindert das Wozu des Miteinanderseins und -sprechens dessen Verselbständigung im Einander. Wozu man miteinander spricht, das trennt und verbindet zugleich die miteinander Sprechenden.

§ 28. Der formale Sinn der „Verantwortlichkeit".

Der mögliche Verfall des Gesprächs in verselbständigte Wechselseitigkeit hindert aber nicht, daß doch nur mit-einander-sprechen verantwortliches Sprechen ist. Als „Individuum" ist einer so

oder leicht zum Sprechen zu bringen ist und sich vom Gespräch mitnehmen läßt oder es jederzeit in seiner Abbruchsmöglichkeit in der Hand behält, darin bekundet sich sein Verhältnis zum Sprechen als solchem.

[1]) Die Voraussetzung dafür ist eine gewisse Gleichgestelltheit der miteinandor Sprechenden. Gleichgestellt nicht nur im Sinne der gesprächsmäßigen Zugehörigkeit, sondern bezügl. der Berechtigung, zu fragen und zu antworten. Als Vorgesetzter z. B. läßt sich einer mit einem andern nicht eigentlich in ein „Gespräch" ein.

Digitized by Google

wenig verantwortlich wie ansprechbar. Verantworten kann der eine sein Sprechen nur dadurch, daß er die Antwort des andern auf seine Anrede zurückkommen läßt.

Einen andern im wörtlichen Sinn „zur Rede stellend", stellt man sich selbst dem Angeredeten zur Rede und man bekundet damit bereits seine Verantwortlichkeit, nämlich für das, was man zum andern gesagt hat. Ansprechend überantwortet der Sprechende nicht einfach seine Worte einem andern zur selbständigen Aneignung, sondern spricht sie in der Weise aus, daß sie auf ihn zurückkommen können. Entzöge sich ein Sprechender dieser möglichen Rücksprache, so könnte man seine Rede als Anrede überhaupt nicht ernst nehmen und man entzöge sich seiner verantwortungslosen Ansprache. Seine Rede verantworten, bedeutet also formal nichts anderes als: über etwas zu einem andern so reden, daß man der Antwort des andern wiederum Rede steht und damit seine eigene Rede vor ihm verantwortet. Dieses auf sich Zurückkommenlassen des Gesagten hat zur Bedingung, daß das Ausgesprochene vom Sprechenden selbst, und zwar als etwas zu einem andern Gesagtes, bei sich behalten wird — aber nicht im Sinne einer gedächtnismäßigen Aufbewahrung der ausgesprochenen Sätze, sondern im Sinne des Einstehens für das Gesagte. Es bleibt nicht im Sinne wörtlichen Beharrens bei dem Gesagten, aber der Sprechende bleibt dabei, sofern er es einem andern nicht bloß überantwortet, sondern vor ihm verantwortet. Und dieses Einstehen-können hat seinerseits zur Bedingung, daß sich der Sprechende, für das, was er sagt, ursprünglich eingesetzt hat, seine Worte — bevor er sprach — schweigend bei sich überlegt hat. Der Verschwiegene bekundet nur ein Wissen um die Verantwortlichkeit des Sprechens als solchen. Er stellt sich aber außerhalb der positiven Verantwortlichkeit des Sprechens. Der verantwortlich Schweigende und Sprechende behält nicht, wie der Verschwiegene, seine Gedanken für sich. Eigentlich kann nur der zu andern Sprechende als verantwortlich bestimmt werden. Vor sich selbst kann man nur quasi-verantwortlich sein, denn die Verantwortung beruht wie das Reden gerade darauf, daß man sich selbst einem andern zur Rede stellt. Eine „Kraft der Verschwiegenheit" und vor sich selbst verantwortlich ist das Verschwiegensein nur dann, wenn das, worüber in der Weise des Verschweigens geschwiegen wird etwas ist, worüber sich nicht sinnvoll miteinander reden läßt, worüber der eine dem andern nichts zu sagen hat.

Digitized by Google

Ebensowenig wie einer „mit" den andern allgemein sprechen kann — sondern nur mit einem unter den andern — spricht man eigentlich mit einem andern, wenn man ihn nicht als zweite Person, sondern als ihn selbst, als ein selbständiges Individuum anredet. Einen andern als anderes Ich ansprechend, beansprucht man vom andern den Verzicht auf gesprächsmäßige Erwiederung. Wer einen andern als anderes Ich anspricht erwartet, daß sich der andere das Gesagte[1]) für sich überlegt und aneignet. Diese Erwartung bedeutet rücksichtlich der Verbindlichkeit des Miteinanderseins im Gespräch eine spezifische Erwartungslosigkeit. Der einen andern in solcher Weise Ansprechende erwartet nicht nur nicht durch den Angesprochenen selbst wiederum zur Rede gestellt und beansprucht zu werden, sondern verhindert in unausdrücklicher Weise eine entsprechende Rücksprache.

Während in der unberechenbaren Wendung, die Gesagtes im Gespräch nehmen kann, eine positive Unsicherheit in der Richtung seines Fortgangs liegt, sichert sich die Anrede des andern als eines andern Ich die Möglichkeit der eigenständig folgerichtigen, bloß konsequenten Rede. In dieser Unterbindung des wechselseitigen Gesprächs unterbindet der Sprechende zugleich mit dem wechselseitigen Verfall die freie Begegnismöglichkeit des Angeredeten. Positiv ist diese Unsicherheit des Fortgangs im Gespräch deshalb, weil nur in der freien Entsprechung des Gesprächs die Möglichkeit besteht, daß das, wovon die Rede ist, ins Freie kommt. Nur im Gespräch begegnet der gesicherten Konsequenz der eignen Rede eines andern Rede in ungesichert freier Entsprechung und diese Entsprechung ist durch keine Art von Selbstbefragung und Selbstkritik ersetzbar.

§ 29. Miteinandersprechen und Aufeinanderhören.

Daß das eo ipso „laute" Sprechen im Miteinandersein des einen und andern gründet, und zwar so, daß dieses, indem es das Sprechen eines jeden provoziert, zugleich durch jenes vermittelt und realisiert wird, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß sein Gegensatz, das Still-schweigen, ein spezifischer Modus des Für-sich-allein-seins ist.

[1]) „Gesagtes" ist diese Rede in dem bestimmten Sinn, in welchem Voßler (a. a. O. S. 20) das „Sagen" vom „Reden" unterscheidet: Sagen als das einer Antwort unbedürftige, ungesellige Sprechen. So sei das Wort Gottes „Es werde Licht" nicht eigentlich gesprochen, sondern gesagt; wenn es aber Luther doch mit „Gott sprach" übersetzt, so meine er damit in unausdrücklicher Weise, daß das Wort Gottes vom Chaos gehört, verstanden und beantwortet wurde.

Digitized by Google

Wenn alle Menschen plötzlich taubstumm würden, also weder sprechen noch hören könnten, dann wäre ein jeder in einem bloß fiktiven Miteinandersein neben den andern für sich allein. Statt dessen belebt die menschliche Rede mit der Dichtigkeit einer ununterbrochenen Verlautbarung die Welt der menschlichen Verhältnisse — eine Verlautbarung, von deren Getöse jeder einen Eindruck bekommt, der aus einer stillen einsamen Wohnung plötzlich in ein belebtes Lokal tritt oder auch nur beobachtet, wie die Gespräche einer Gesellschaft plötzlich verstummen, wenn gemeinsames Essen einem jeden die Rede untersagt. Die durchschnittliche Wachheit des redenden Menschen, dieser „sommeil de l'attention" (Gratry) beherrscht die Auffassung des Menschen vom Menschen in so selbstverständlicher Weise, daß man das Schweigsamsein zunächst nur privativ, als Gesprächspause, Ungeselligkeit, Unmitteilsamkeit, Verschlossenheit, Ausdruckslosigkeit oder Schläfrigkeit verständlich findet. Diesem privativen Verständnis des Schweigens entspricht der privative Charakter des Alleinseins, worin es gründet. Wie das Alleinsein, so ist auch das Schweigen ein „deficienter modus" des Miteinanderseins und -sprechens; ebensosehr, wie man sinnvoll nur zu zweit sprechen kann, kann man auch nur auf sich zurückgezogen schweigen. Wenn Zwei zusammen nach einer Aussprache, die ihre Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit erwiesen hat, „beredt" schweigen, so schweigen sie nicht „miteinander", sondern mit dem einen schweigt auch der andere.

„Verantwortlich" schweigend ist aber kein für sich vor andern Verschwiegener, sondern der einem andern Zuhörende. Hörend schweigt schon ein jeder im Gespräch, solange der andere spricht. Zuhörend ist aber einer im Gespräch zumeist nur in der Tendenz auf Erwiderung. In der Wechselseitigkeit des Zueinandersprechens und Aufeinanderhörens vernimmt der eine den andern im Sinne ihres Gesprächs, und das besagt: ein jeder hört zu, um zu erwidern und hört in der ihm zu Gehör kommenden Erwiderung des andern den Anklang seiner eigenen Rede wieder; ein jeder bekommt sich selbst wieder zurück in der Erwiderung des andern, die er wiederum in der Tendenz auf Erwiderung anhört. Das Gehörte bestimmt sich also zumeist und zunächst im Charakter einer bloßen Resonanz, denn der Rückstoß, den die eigne Anrede im Hören der Erwiderung des andern erfährt, bestimmt sich vorweg im Sinne des wechselseitigen Fortgangs des Gesprächs. Und indem

Digitized by Google

ein Wort das andere gibt, kommt eigentlich keiner an ihm selbst zu Wort und zu Gehör. Die Tendenz zur Erwiderung auf das Gehörte unterbindet die freie Begegnismöglichkeit des andern, denn das Zuhören kommt schon seinerseits dem im Gespräch Begegnenden zuvor. Eigentlich vernommen wird eines andern Rede in ihrer unverhältnismäßigen Bedeutung daher zumeist erst nachträglich, wenn wieder ein jeder für sich allein ist. Die Auswirkung des Gesprächs ist eine zeitliche Nachwirkung der Rede des einen auf den andern.

Um im Gespräch eigentlich hören zu können — und nur der mit einem andern Sprechende kann eigentlich „hören" und verantwortlich „schweigen" —, bedarf es somit einer ausdrücklichen Gegentendenz zu der Tendenz: dem andern um der Erwiderung willen zuzuhören. Eigentlich hörend ist nur der erwiderungsfrei Zuhörende. Dieser ist weder verschwiegen, noch hört er bloß zu um entgegnen zu können, sondern er ist ein solcher Hörer, der sich vom andern etwas sagen läßt. Um sich von einem andern etwas sagen lassen zu können, muß man sich selbst die Gegenrede untersagen können. Indem sich einer selbst die dem Gespräch immanente Tendenz zur Gegenrede untersagt, ermöglicht er sich die freie Begegnung des andern in dem, was dieser, als ein anderer, einem selbst zu sagen hat. Das eigentlich hörende Schweigen ist also eine ausgezeichnete Weise, dem andern zu entsprechen. Es entspricht dem andern widerspruchsfrei. In diesem sich-entsprechend-machen erschließt sich der Zuhörende des andern Rede, indem er sich ihr erschließt. Objektiv zugänglich wird die Rede des einen dem Hören des andern, indem sich dieser selbst dem andern „hörig" macht bzw. indem sich der andere „Gehör verschafft".

Zwar muß einer, um eines andern Rede verstehen zu können, selbst verstehen können was der andere sagt; um aber die Rede des andern an ihr selbst, so wie sie der andere verstanden und gemeint hat zu verstehen, bedarf es primär einer Gegentendenz zu ihrer Aneignung in der Weise eines nur sich selbst verstehenden Wider-spruchs. Denn sonst würde der eine von der Rede des andern nicht mehr und nicht weniger verstehen, als er auch selbst hätte sagen können, aber nicht was nur ein anderer einem sagen kann. Und sogar das, was sich einer schon selber gesagt und von sich verstanden hat, ist zumeist solange unwirksam, bis es ihm eines Tages auch von einem andern nicht nur „bestätigt", sondern ursprünglich neu gesagt wird. An ihr selbst, in ihrer selbständigen Bedeutung, verstan-

Digitized by Google

den werden kann eines andern Rede aber nie unmittelbar sondern nur innerhalb und aus ihrem Verhältnis zum andern, der sie verstehen soll, weil nur in diesem Verhältnis des einen zum andern das „Du selbst" in seiner unverhältnismäßigen Selbständigkeit zu Worte kommen kann.

§ 30. Die „Bestimmtheit" der ursprünglichen Rede konstituiert sich in freier „Entsprechung".

Die Rede formt sich als solche in einem ausdrücklich formulierten Bedeutungszusammenhang. Die Frage nach der Bestimmtheit der Rede ist aber nur zu beantworten in Rücksicht auf das Begründetsein der Rede im Reden als einem Miteinander-Reden.

Die sprachlichen Formulierungen der wissenschaftlichen Philosophie teilen mit den magischen Formeln der Primitiven die elementare Tendenz: dem Wort eine sachliche Eigenbedeutung zu geben, den Begriff mit der Sache auf sich selbst zu stellen. Beinahe alle Philosophen, und zwar gerade die begrifflich strengsten, haben ihre Zauberformeln, mit denen sie in einer geradezu rituellen Wiederholung die Welt besprechen und deren Zauber sie am Ende selber unterliegen. Der Begriff der Sache will solange „hin und her und durch und durch gesprochen ... werden, bis er in derjenigen Form sich ausruht, die keiner Übersetzung mehr bedarf. Dann erst ist sein Dialekt ... vollendet, sein Wanderleben von Übersetzung zu Übersetzung abgelaufen ... und der schmale Sarg einer Formel umschließt den Ruhelosen, dem alle Sprachen der Erde zu eng erschienen"[1]). Nun ist aber schon jedes Anhören und Verstehen der Rede eines andern, als der eines andern notwendig ein „Übersetzen" in die eigene Sprache. „Man übersetzt immer und überall, wo man die Rede eines andern oder die eigene von ehedem in sich aufnimmt." Dieses zumeist ganz unausdrückliche Übersetzen ist „der defensive Moment unseres Sprechens". In diesem ursprünglichen Übersetzen gründet die Möglichkeit sowohl den Sinn der Rede eines andern zu verstehen wie mißzuverstehen. Sofern aber das philosophische Verständnis die Tendenz zur terminologischen Ausgestaltung der begrifflichen Bestimmungen hat, verfällt es mehr oder minder dem widersinnigen Versuch, den Begriff so bestimmt

[1]) Voßler, a. a. O., S. 182, 201 ff., 231 u. 237 ff.; vgl. zum Folgenden: F. Schlegel, „Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes", 7. Vorlesung.

Digitized by Google

zu gestalten, daß er — in dem, was er bezeichnet — gleichsam für sich selbst spricht. Der Begriff soll eine solche Bestimmtheit bekommen, daß ihm jede weitere Übersetzung nur abträglich wäre. Widersinnig ist diese Tendenz deshalb, weil die begriffliche Bestimmung die Freiheit, neuerdings „übersetzt" zu werden, nur dann verwehren könnte, wenn sie darauf verzichten könnte, von einem andern verstanden zu werden. Dieser Widerspruch, dem Begriff eine eigenständige Ausprägung zu geben und ihn doch noch für andere zum eigenen Nachdenken mitzuteilen, kennzeichnet Hegels Begrifflichkeit in ihrem Anspruch, die Sache selbst in selbständigen Begriffen einzubegreifen. Dieser Widersinn gründet letztlich in der möglichen Verselbständigung der Rede in der Schrift. Im mündlichen Gedankenaustausch bestimmt sich die Bedeutung einer Rede unmittelbar im Verstandenwerden durch den andern. Der eigene Gedanke entwickelt sich in und durch die Gegenrede des andern, und die vorläufig jeweils noch unbestimmte Bedeutung der Rede des einen und andern ermöglicht gerade ihr kon-kretes Bestimmtwerden im Miteinandersprechen. Keiner überantwortet dem andern zum bloßen Nach denken einen schon bestimmt formulierten Gedanken, sondern dieser gewinnt allererst in gemeinsamer Wechselrede seine bestimmte Formulierung. In diesem aus sich Herausgehen und auf sich Zurückkommenlassen der Rede des einen auf die des andern erwächst eine spezifisch „objektive" Bestimmtheit des gemeinsam Besprochenen. Das Verständnis ist kein „Zusammentreffen der Vorstellungsweisen in einem unteilbaren Punkt"[1]), sondern ein solches von aufeinanderwirkenden „Gedankensphären". Der gedankliche Ausdruck „bestimmt" sich in „Freiheit", und dieser Ausbildungsweise seiner Bestimmtheit entspricht die natürliche „Weite" des ursprünglich gesprochenen Ausdrucks und seiner Bedeutung. Im Gespräch verbietet sich ganz von selbst die Idee, einem andern eine Wortbedeutung in terminologischer Abgeschlossenheit zu übermitteln. Der anspruchsvolle Sinn des Wortes ist: dem daraufhin Angesprochenen einen „Anstoß", eine „Anregung" zu geben, damit er selbst daran mitbilde. Das zuhörende Verstehen ist ebenso wie das Ansprechen eine gegenseitige Anregung der zum Hören und Sprechen bereitliegenden „Sprachkraft". „Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, daß sie denselben Begriff denken, son-

[1]) Die folgenden Zitate stammen aus Humboldt, Ges. Schr. Bd. V.

Digitized by Google

dern dadurch, daß in jedem entsprechende Begriffe, aber nicht dieselben, hervorgehen." Nur mit dieser freien „Divergenz" komme der eine und andere auf „dasselbe" hinaus und bestimme sich der Begriff konkret.

Die begriffliche Darstellung als solche kann somit ihren Zweck nur erfüllen, wenn sie sich selbst als Mittel zum Zweck versteht — der Endzweck ist aber die Einsicht des andern, dem man die eigene demonstriert. Sofern sich das Mittel der Rede in seiner Ausbildung zum Zweck verselbständigt, verkehrt sich sein ursprünglicher Sinn: einem andern mittels der eigenen Formulierung auf die in ihr nie einzubegreifende Sache hinzuweisen. Auch jede philosophische Formulierung, die mehr als einen möglichst bestimmten Hinweis geben will, wird leichtfertig, indem sie sich zu ernst nimmt und erreicht statt einer Erkenntnis des geistigen Lebens ein Bekanntwerden mit Worten. Sich selbst versteht die begriffliche Bestimmung, zumal von so etwas wie „menschlichem Leben" nur dann, wenn sie sich als eine „Formulierung" versteht, d. h. als eine solche Bestimmung, welche dem andern die Freiheit gibt, an ihrer weiteren Besprechung mitzusprechen und sich im Hinblick auf „entsprechendes" Verständnis eine Eigenbedeutung versagt. Weil der gedankliche Ausdruck im Sprechen als einem Miteinandersprechen gründet, kann auch das, mittels dessen der eine zum andern spricht, in angemessener Weise also nur dadurch deutlich-bestimmt sein, daß es sich in der Freiheit der es ausdeutenden Entsprechung eines Hörenden und Sprechenden hält.

§ 31. Die Verabsolutierung des Besprochenen in der schriftlichen Rede.

Die mögliche Verabsolutierung der begrifflichen Bestimmung von etwas gründet in der Auflösung der ursprünglichen Wechselrede zum Schreiben des einen und Lesen des andern. Die Verselbständigung zeigt sich schon dann, wenn ein ursprünglich gesprochener Dialog schriftlich fixiert wird. Die ursprüngliche Wechselseitigkeit der Reden kommt schriftlich zum Ausdruck als ein abwechselndes nach-einander Reden des einen und andern. Daß aber der eine je nach dem andern redet, dies kommt im aktuellen Gespräch phänomenal gar nicht zur Geltung. Als einander ablösende Reden läßt sich ein Gespräch nur von einem Dritten, der selber nicht mitspricht, übersehen. Dieser Dritte, für den das Gespräch von Zweien fixiert

Digitized by Google

wird, ist der Leser. In der gesprächsmäßigen Ablösung der ersten und zweiten Person lösen sich ihre Reden für sie selbst nicht voneinander ab, sie sprechen für sich selbst nicht einer nach dem andern, sondern mit-einander und insofern gleichzeitig[1]).

Im Gespräch spricht der eine unmittelbar mit dem andern, sie sprechen mit-einander. Dieser unmittelbare Anspruch der Rede des einen auf Erwiderung des andern zeigt sich auch noch in der schriftlichen Korrespondenz des Briefwechsels. Die zwei Briefreihen einer Korrespondenz des einen mit einem andern sind je für sich nie voll verständlich, und dem trägt jede einseitige Herausgabe eines Briefwechsels des einen Rechnung, indem sie das „Persönliche" des Jnhalts nach Möglichkeit tilgt bzw. in Anmerkungen erläutert. Das Bestimmtsein der Briefe des einen durch die je dazwischenliegenden Briefe des andern betrifft nicht nur die ausdrücklich persönliche Anrede — zu Beginn und am Ende des Briefes —, sondern durchdringt in mehr oder minder ausgesprochener Weise den ganzen Brief als ein solches Schreiben einer ersten Person, welches für eine zweite Person, aber nicht für anderweitige, bestimmt ist.

Schriftlich können „Ich" und „Du" aber nicht mehr mit-einander reden, sondern nur noch an-einander schreiben. Das an-einander-andern-schreiben bestimmt sich aber doch noch ebenso wie das mit-einander-sprechen im Sinne einer formal zu verstehenden Kor-respondenz. Die briefliche Anschrift beansprucht ihrem Sinne nach ebenso wie das mündliche Ansprechen die Mithaftigkeit des andern in der Weise seines Auf-mich-zurück-kommens, sie erfordert eine Rückantwort, kraft welcher der Brief eines jeden der beiden allererst zur „Korrespondenz" wird. Im Unterschied zum Wortwechsel ist aber der Briefwechsel des einen und andern bereits ein relativ verselbständigter Ausdruck. Zwar ist der Brief noch nicht wie das literarische Werk ein mit Absicht auf sich selbst gestellter Aus-

[1]) Gleichzeitig ist das Miteinandersprechen nicht nur zufolge der gleichzeitigen Anwesenheit des einen und andern, sondern es ist als je aktuelles Gespräch grundsätzlich unhistorisch, im Unterschied zum Schreiben für künftige Leser und Lesen des ehemals Geschriebenen. Während daran geschrieben wird, ist die schriftliche Rede gerade nicht für einen andern lesbar. Das Geschriebene kann wesentlich bewahren und überliefern und verlangt keine unmittelbare Beantwortung wie das gesprochene Wort, dessen Zeit die pure Präsenz ist. Im Gespräch hat man auch keine Zeit zur eigenständigen Ausbildung der Rede und was einmal gesagt ist, läßt sich nicht ausstreichen; das einmal ausgesprochene Wort ist, nach einem russischen Sprichwort „wie ein Spatz: läßt Du ihn aus der Hand, so fängst Du ihn nie mehr ein". Das geschriebene Wort läßt sich wesentlich „wiederholen".

Digitized by Google

druck, aber doch schon relativ selbständig gegenüber dem Korrespondenten, an den er sich richtet und gegenüber dem Briefschreiber, der sich darin herausstellt. Relativ selbständig ist der Brief, sofern der Brief des einen den eines andern beantwortet und wiederum dessen Rückantwort zur Absicht hat und relativ selbständig, indem er sich als schriftlicher Ausdruck — in und zufolge der Abwesenheit des andern — unabhängig vom andern — allein durch den Briefschreiber selbst für sich gestaltet.

Diese relative Selbständigkeit der brieflichen Rede Korrespondierender verselbständigt sich weiterhin im Verhältnis der Schrift eines Autors zu ihrer Lektüre durch den Leser. Autor und Leser sprechen weder miteinander, noch schreiben sie aneinander, sondern der eine schreibt für sich und der andere liest für sich und durch die Selbständigkeit der Schrift ist der eine vom andern unabhängig. Das für andere Geschriebene wird weder miteinander geschrieben noch miteinander gelesen, sondern der Leser begegnet dem Autor zunächst nur in dem, was dieser geschrieben hat. Ihre Gegenseitigkeit reduziert sich auf die allgemeine Zugehörigkeit von Schriftsteller und Leser. Zufolge dieser gelockerten Verbindlichkeit der Personen hat eine jede je für sich die spezifische Möglichkeit im Mitgeteilten als solchem aufzugehen und daran sich zu verlieren — der Autor an das, was er schreibt und der Leser an das, was er liest. Im Inhalt der gesprochenen Mitteilung kann keiner der einander Entsprechenden aufgehen, vielmehr geht das, wovon die Rede ist, seinerseits im Gespräch auf; verselbständigen kann sich im miteinander-über-etwas-sprechen und auch noch im einander-schreiben wesentlich das Gespräch bzw. die Korrespondenz als solche, aber nicht das darin Besprochene. Demgemäß „verantwortet" sich der Autor vor seinem Leser nicht unmittelbar persönlich, sondern nur denjenigen Anspruch, der in dem beschlossen ist, was er geschrieben hat.

Aber auch in diesem persönlich gelockerten Verhältnis von Autor und Leser setzt sich die ein jedes Verhältnis als solches konstituierende Wechselseitigkeit und deren möglicher Verfall durch. Eine klassische Auseinanderlegung und Kritik hat dieses Verhältnis von wissenschaftlichem Schriftsteller und Leser in der 6. und 7. Vorlesung von Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gefunden. Fichtes Gedankengang ist mit Rücksicht auf unser Thema kurz folgender: die Rede der Antike war vorzüglich das gespro-

Digitized by Google

chene und gehörte Wort, aber nicht das geschriebene und gelesene. Demgemäß verselbständigte sich in der Antike die Rede gesprächsmäßig, als Sophistik. Ursprünglich hat auch die schriftliche Fixierung den Zweck, Gesprochenes Abwesenden zugänglich zu machen. Diesen Zweck verlor das Geschriebene auf geschichtlichem Wege. Mit der Erfindung des Buchdrucks wurde das Wort allgemein, vorzüglich und unmittelbar als ein für den Druck geschriebenes Wort zugänglich. Das Wort gewann als Gedrucktes eine selbständige Bedeutung; ein jeder, der lesen kann, vermag es sich selbständig anzueignen, unabhängig von dem, der es geschrieben hat. Schreiben- und Lesen-können bestimmte den Begriff der „Bildung". Diese selbständige Bedeutung des Geschriebenen entwickelte sich geschichtlich durch die Tendenz der Reformation: die „Schrift", d. h. die Bibel, einem jeden je für sich zugänglich zu machen. Indem ihm ein geschriebenes Buch als der Weg zur Wahrheit galt, hat der Protestantismus dem Buchstaben den hohen und allgemeinen Wert verliehen, den er seitdem behalten hat. Ein jeder sollte nun selbst die Bibel lesen können, um ein freier, selbständiger Christ zu werden.

Mit der allgemeinen Zugänglichkeit der gedruckten Rede verkehrte sich aber ihr ursprünglicher Sinn, dem Leser eine selbständige Aneignung zu ermöglichen. Die unbeschränkte Möglichkeit zu drucken und zu lesen, bewirkt, daß keiner mehr die Zeit hat, die Masse des täglich Gedruckten zu lesen. Man bekommt die Literatur schließlich nur noch auf dem Wege der Bücherbesprechung in seine Gewalt und die Bücher scheinen nur noch für den Bestand von Rezensionen nötig zu sein. Am Ende weiß außer dem Verfasser und dem Setzer niemand mehr von dem allgemein zugänglichen Buch, und soweit man etwas davon weiß, verläßt man sich auf die Rezensionen. Das Buch wird dem „öffentlichen Gedächtnis" der Bibliotheken überantwortet. Und wie der eine Stand des „stehenden Lagers formaler Wissenschaft" — die Schriftsteller — ohne Unterlaß weiter schreiben und drucken lassen, so liest das genau entsprechende andere Lager, der Leser, ohne Unterlaß weiter. Das Zeitalter kann nicht mehr lesen und darum ist auch alles Schreiben vergeblich. Man liest und schreibt nur noch um des Lesens und Schreibens willen und stellt so in seiner Person den „reinen Leser" bzw. den reinen Schriftsteller dar. An diesem Punkt hat die Schriftstellerei und Leserei ihr Ende erreicht, durch ihren höchsten Effekt ihren Effekt vernichtet. Am Schlusse entwirft dann Fichte noch ein Programm wie der wissen-

Digitized by Google

schaftliche Unterricht neu gestaltet werden könne — nicht zuletzt durch eine Reduktion des Lesens und Schreibens zugunsten des Sprechens und Hörens.

§ 32. Die Problematik der Ausdrücklichkeit als solcher.

Sich miteinander durch Sprechen und Schreiben verständigen ist eine spezifisch ausdrückliche Art und Weise des Miteinanderseins als eines Einanderverstehens. Es wurde aber bereits zu Beginn der Analyse des Miteinanderseins als eines Miteinandersprechens (S. 103ff.) darauf hingewiesen, daß es etwas anderes ist, ob sich einer mit Absicht selbst zum Ausdruck bringt, oder dabei ganz unwillkürlich — von selbst — zum Ausdruck kommt.

In der wortlosen Sprache einer „sprechenden" Gebärde, eines „vielsagenden" Blicks, einer unwillkürlich „ausdrucksvoll' bewegten Stimme usw. kommt der sprechende Mensch zumeist viel eindeutiger zum Ausdruck als in dem, was er — indem er spricht — zum Ausdruck bringt. Sofern aber die philosophische Besinnung, indem sie doch ausdrücklich verstehen will, zumeist schon ein spezifisch ausdrücklich-verständliches Sein zum Ausgang nimmt, erfährt jene Art von Ausdrücklichkeit zunächst eine private Deutung von dieser her und gilt als eine relativ un-ausdrückliche bzw. „noch nicht" zum eigentlichen Ausdruck gekommene Offenbarung des Menschen. Dem widerspricht aber der faktische Sinn der privativen Bezeichnungen für solches Sein. Das namenlos-, unsagbar-, unaussprechlich-, unbegreiflich-, unerhört-, unbeschreiblich-Seiende meint gerade solches Sein, welches so ausdrucksvoll ist, daß es sich gar nicht mehr in angemessener Rede ausdrücken läßt. Wessen Angst namenlos oder wer vor Freude sprachlos ist — dessen Befindlichkeit geht über alle Begriffe und wird nur dann begriffen, wenn man verstanden hat, daß sie eigentlich unbegreiflich, aber doch vollkommen deutlich ist. Was in dieser Weise faktisch äußerst positiv zum deutlichen Ausdruck kommt, obgleich es sprachlich nur privativ zu Begriff gebracht werden kann, ist vorzugsweise der Ausdruck menschlichen Befindens[1]), der Stimmungen, Affekte, Gefühle und Empfindungen. Diese vital bedingte Befindlichkeit ist nicht nur eine mit dem „Verstehen" gleich ursprüngliche, sondern die ursprünglichste Weise zu sein und sie unterbaut auch alle spezifisch verständlichen Ausdruckszusammen-

[1]) s. Heidegger „Sein und Zeit", S. 134ff.

Digitized by Google

hänge des menschlichen Lebens. Daß sie sich sprachlich als eine unausdrückliche Daseinsweise ausspricht, ist nur die Konsequenz ihrer Bestimmung von der Ausdrücklichkeit der Sprache her. In deren Lichte gesehen muß die Logik des Befindens notwendig als eine dunkle und unlogische erscheinen. Ihre Erfassung gerät daher stets in Gefahr, sie gerade dadurch zu unter-deuten, daß sie die Bedeutung solchen Daseins — indem sie ihre eigene Art von Deutlichkeit beansprucht — über-deutet; der logos verhebt sich an solchem Sein, weil es für ihn zu leicht ist, und es erscheint ihm dunkel, indem er es überlichtet. So ist Hegels Philosophie des Geistes, wie jede Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie, blind für die genuine Deutlichkeit der Welt der vitalen Stimmungen („Gefühle"), und versucht dieselben von vornherein als „noch nicht" vollendete Entwicklungsstufen des Selbst-bewußtseins zu begreifen.

Eine Stimmung ist aber keine „noch nicht" zum Selbstbewußtsein gekommene Seinsverfassung des Menschen, sondern hat ihre ganz bestimmte eigenartige Deutlichkeit, und der eine „versteht" die Stimmung des andern unmittelbar, auf dem gleichsam unterirdischen Wege eines unverständlichen, aber doch deutlich fühlbaren „Beeinflußtwerdens". Die genuine Interpretation dieser unlogischen Grundlage des Daseins kann daher nicht denselben Weg beschreiten wie die des „geistigen" Lebens[1]).

Nichts spricht deutlicher im Verhältnis des einen zum andern als Antipathie und Sympathie. Sym-pathie und Anti-pathie hat der eine für bzw. gegen einen andern, d. h. sie bestimmen sich als Weisen des Mit- bzw. Zueinanderseins; so erschließt sich auch das „Leid" des einen dem andern allererst durch Mit-leid, mag auch der eine und der andere ein und dieselbe Person sein und demgemäß mit sich selbst gleichwie mit einem andern Mitleid haben. Sympathie und Antipathie bestimmen also das Verhältnis der Menschen, und zwar in grundlegender Weise, indem sie es von vornherein und ständig auf einen bestimmten „Ton" stimmen. Und je nachdem, wie man aufeinander „gestimmt" ist, ist man aufeinander „zu sprechen". Dieses antipathische oder sympathische Gestimmtsein bewirkt die Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit der menschlichen Verhältnisse,

[1]) S. Freud hat in der Erkenntnis der Eigenart des „Unbewußten" eine sachgemäße Methode seines Verständnisses ausgebildet, nämlich eine solche, welche sich von den zunächst völlig unverständlichen, unwillkürlichen „Assoziationen", die sich „von selbst" ergeben, leiten läßt. — Vgl. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathie"[2] S. 16 ff., über „Einsfühlung" und „zu Freuds Ontogenie".

Digitized by Google

macht, daß sie „stimmen" oder nicht stimmen. Ein Freundschaftsverhältnis ist letztlich nicht dadurch als solches bestimmt, daß sich der eine ausdrücklich als der Freund des andern erweist, sondern als Freundschaft bestimmt sich ihr Verhältnis primär schon dadurch, daß es in unausdrücklicher, aber deutlicher Weise „freundlich" gestimmt ist. Das Dasein oder Fehlen solcher Freundlichkeit begründet das Verhältnis zu unterst, und diese Art des Gestimmtseins ist in jedem Augenblick so deutlich fühlbar, wie etwas nur überhaupt vollkommen deutlich sein kann — unbeschadet der Unausgesprochenheit solchen Gestimmtseins. Es mag einer noch so sehr Freundlichkeit zum Ausdruck bringen, was er dabei zum Ausdruck bringt ist nicht an sich selbst überzeugend, wenn darin nicht zugleich zum Ausdruck kommt, daß er es wirklich ist; ob er es aber „wirklich ist" und nicht nur sein will, dies äußert sich primär nicht in dem, wie einer zu einem andern ist, sofern er so zu sein bestrebt ist, sondern gerade in dem, wie einer seiner Natur nach ist und sein muß — ob er will oder nicht. Und weil die Stimmungen ihrer Natur nach nicht durch das bestimmt werden, wie einer mit Willen sein kann, sondern unwillkürlich sein muß, kann man sie willkürlich auch nicht hervorbringen, sondern nur unterdrücken.

Im Sprechen kommt die Stimmung in der natürlichen Sprech-Stimme zum unwillkürlichen Ausdruck. Ein jeder hat seine je eigenartige Sprechstimme, an der man ihn erkennt, auch wenn man ihn gar nicht sieht und versteht, was er spricht. Diese seine Stimme wechselt mit dem Wechsel der Stimmungen und ist in ihrer Bedeutung so unmißverständlich wie die Sprache alles dessen, was „von selbst" und ohne Worte spricht. Von diesem unausgesprochenen, aber durchaus deutlichen Ausdruck der menschlichen Rede macht jedes persönliche Verständnis einen ständigen Gebrauch, indem man darauf hört, wie einer spricht, noch bevor man darauf eingeht, was einer sagt. Was für und gegen die Wahrheit einer Rede spricht und zeigt, ob sie aus echter und „tiefer" Überzeugung kam oder nur „oberflächlich" nachgeredet war, ist nicht das, was sie der Tendenz nach besagen will, sondern — und u. U. gegen ihre ausdrückliche Tendenz — „von selbst" „verrät". Und die alltägliche Umgangsrede hat bereits ihrerseits zur unausdrücklichen Absicht, den Angeredeten nicht so sehr durch verständige Worte zu überzeugen als vielmehr stimmungsmäßig zu überreden und zu beeinflussen. „Eigentlich" verstehen sich die miteinander über etwas Sprechenden zumeist

Digitized by Google

nicht auf Grund des Ausgesprochenen, sondern über den ausdrücklichen Redesinn hinweg und durch ihn hindurch. Was ihre absichtlichen Worte nur zögernd sagen oder verbergen, entdeckt sich ihnen im unwillkürlichen Ausdruck von Miene und Stimme. Ohne die Grundlage solch wortlosen Sichverstehens würden sich die Menschen auch nicht in ihren Worten verstehen, denn die sympathetische Kommunikation ist ursprünglicher als jedes Füreinandersorgen und Miteinandersprechen. Während die einen trotz aller gegenteiligen Absicht ständig aneinander vorbeireden, verstehen sich andere „ohne weiteres", aber nicht deshalb, weil sie sich deutlicher zum Ausdruck brächten als jene, sondern deshalb, weil die Methode ihrer Verständigung der unterirdische Weg ihrer sympathetischen Verbindung ist. Und diese Quelle ihres gegenseitigen Verständnisses ermöglicht ihnen eine Redeweise, welche für sie selbst ebenso klar und deutlich ist, wie sie einem Dritten sprunghaft und aller Logik bar erscheinen muß[1]).

[1]) Ein Musterbeispiel solchen „unlogischen" Sichverstehens im Gespräch gibt Tolstoi im XVI. Kap. des Epilogs von „Krieg und Frieden". — Vgl. Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen" a. a. O. S. 124 Abs. „d".

Digitized by Google

III. Kapitel

Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit

1. Teil:

Kritische Darlegung gegenwärtiger Fragestellungen.

§ 33. „Du selbst" im Unterschied zum „Du" (eines Ich) und zum „andern Ich".

Die voranstehenden Analysen beantworteten die Frage, wie einem jenes „Du", von welchem Feuerbachs Grundsätze ausgehen als einer unter den andern, wenn auch als ein besonderer anderer (alter) strukturell begegnet. Auf der Basis dieser Explikationen ist nun zu fragen, ob „Du" wirklich nichts weiter bist als ein „Du" „der eigenen Wahl" (Humboldt), der meinige oder mit Feuerbach gesagt: Du eines Ich.

Daß der andere auch etwas für sich selbst ist, zeigte sich schon bei der Analyse des einander-zu-etwas-gebrauchens (S. 69) in der prinzipiellen Begrenzung des gebräuchlichen Umgangs an der Selbständigkeit dessen, mit dem man umgeht. Und zuletzt wurde in der Analyse der verabsolutierten Verhältnismäßigkeit darauf hingewiesen, daß ein Rückgang in die Entstehungsgeschichte der solchermaßen verselbständigten Verhältnisse die Selbständigkeit eines jeden wieder zum Vorschein bringen könnte, denn der Ursprung der Verhältnisse ist das Sich-Begegnen zweier, gegeneinander zunächst noch selbständiger „Individuen" (s. S. 100). Zugleich wurde aber beide Male vorweg angezeigt (S. 71 und S. 102), daß diese ursprüngliche Selbständigkeit nur innerhalb eines persönlichen Verhältnisses faktisch zugänglich wird. Und demgemäß wurde sie im Unterschied zu der zunächst verhältnismäßigen Bedeutsamkeit des einen für den andern als etwas Un-verhältnismäßiges gekennzeichnet. Denn, wie gesagt wurde: „so sehr es in den voranstehenden Analysen darauf ankam zu zeigen, daß und wie einer zunächst an ihm selbst durch andere bestimmt, aber kein für sich seiendes ‚Indi-

Digitized by Google

viduum' ist, muß die dabei vollzogene Überschärfung der Interpretation nunmehr zurückgenommen werden, und zwar so, daß die Selbständigkeit des einen für den andern im Verhältnis selbst als einem gerade nicht verabsolutierten, sondern absoluten Verhältnis von ‚Ich' selbst und ‚Du' selbst zum Ausdruck kommt".

Die fragliche „Selbständigkeit" des einen und andern ist also im folgenden nicht als eine schlechthinnige Selbständigkeit a) des einen und b) des andern zu verstehen, sondern als gegenseitige Selbständigkeit, d. h. aus der Möglichkeit eines absoluten Verhältnisses zu interpretieren.

Als „Du" bist du mir gegenüber nicht dadurch selbständig, daß du dich auf dich selbst zurückziehen und dich so für dich selbst als (anderes) Ich bestimmen kannst, sondern deine Selbständigkeit kannst du mir positiv nur dadurch erweisen, daß du als zweite Person dich zugleich in erster Person zur Geltung bringst, wie auch andererseits Ich — die erste Person — zugleich als der Deine — in zweiter Person — bestimmt bin[1]). Zumeist bist du für mich zwar „zweite Person" — Du eines Ich —, aber indem wir zueinander im Verhältnis stehen, entdeckt sich in dieser zweiten Person eine selbständige „erste Person", zeigst du dich mir als „Du selbst". Dagegen bleiben wir uns als je für sich selbständiges Ich, das nur in der Weise des singularen „bin" sein kann, unzugängliche, unmitteilbare Individuen.

Die fruchtbare Schwierigkeit, welche darin liegt, daß Du selbst eine erste Person, aber in zweiter Person bist, umgeht sowohl die Du-Theorie von M. Scheler[2]), wie die von F. Ebner[3]) und F. Gogarten[4]). Zwar beachten sie alle drei in unausdrücklicher Weise die Selbständigkeit des andern, sie begreifen sie aber nicht in ihrer personenhaften Problematik, sondern setzen sie unmittelbar fest als individuenhaftes Ansichsein des andern. Zum begrifflichen Ausdruck kommt die Selbständigkeit der anderen Person bei Scheler dadurch, daß er sie von vornherein als ein fremdes Ich in Ansatz bringt, und bei Ebner und Gogarten, indem sie das als Verhältnis problematische

[1]) s. Feuerbachs Grundsatz 32: „Ich bin Ich — für mich — und zugleich Du — für andere".

[2]) „Wesen und Formen der Sympathie", Bonn 1923; s. insbes. Abs. C, „Vom fremden Ich", S. 244 ff. — Vgl. Heidegger, „Sein und Zeit", S. 47.

[3]) „Das Wort und die geistigen Realitäten." Innsbruck 1921.

[4]) „Ich glaube an den dreieinigen Gott, eine Untersuchung über Glauben und Geschichte." Diederichs Verlag. 1926.

Digitized by Google

Verhältnis von Ich und Du vereinfachen, indem sie dem Du — auf dem Umweg über „Gott" — eine für das Ich primäre und autoritative Bedeutung zusprechen, wodurch das Verhältnis eindeutig werden soll.

§ 34. Schelers Begriff vom Andern als einem „fremden Ich"[1]).

„Daß das ... Problem ‚vom fremden Ich' ... das Grundproblem jeder Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften bildet, ist nunmehr durch eine große Anzahl von Forschern anerkannt ... Treffend drückt diese Tatsache neuerdings E. Troeltsch in folgendem Satz aus: ‚Im Mittelpunkt steht ... die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist, übrigens überhaupt ein Zentralpunkt aller Philosophie ...'" (a. a. O. S. XII).

„Eine ganz selbständige Bedeutung aber hat unser Problem ... für den Menschen als Menschen ... Denn was überhaupt der Mensch dem Mensch zu sein vermag ... und was nicht ..., was er noch zu ‚verstehen' vermag und wie er es vermag ..., das Alles hängt doch davon ab, welche Art letzter Seinsverkettungen zwischen Mensch und Mensch ... bestehen können. Die Metaphysik des Wissens des Menschen vom Menschen, des möglichen ‚Habens' des Menschen ..., das entscheidet allein im letzten Grunde, was der Mensch für den Menschen ist und bedeutet" (a. a. O. S. 246 ff.).

Wir sehen ab von der Reichhaltigkeit der inhaltlichen Gesichtspunkte unter denen Scheler diese Frage erörtert und beschränken uns im folgenden auf die kritische Herausstellung seiner Fragestellung als solcher, denn deren Angemessenheit ist um so entscheidender, als sie nach Schelers eigenen Worten ein „Grundproblem" des menschlichen Daseins in Angriff nehmen soll.

Scheler versetzt sich im Ausgang und Fortgang seiner Betrachtung nicht in die ursprüngliche Struktur der menschlichen Lebensverhältnisse. Er bestimmt die Mitwelt als eine vorhandene Vielheit „daseiender Soseinseinheiten" vom Wesen des menschlichen „Geistes". Als Problem ergibt sich ihm infolgedessen: wie diese isolierten Individuen miteinander „verkettet" sein und aneinander „teilhaben"

[1]) In derselben Weise faßt L. Klages „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches", Leipzig 1926, 2. Kap., die eigene und andere Person als „Eigenich" und „Fremdich" auf.

Digitized by Google

können. Die „Wesens-, Daseins- und Erkenntnisgründe der Verknüpfung von Menschenichen" ist das Thema seiner Untersuchung. Die Mitmenschen sind also vorweg bestimmt als nebeneinander vorhandene Iche, welcher Plural sowohl sprachlich wie sachlich ein Widersinn ist. Daß deren Sein weiterhin als „Akt-substanz" und somit als „nicht-objizierbares" Sein bezeichnet wird, betrifft eine Bestimmung innerhalb dieser objekthaften Vorbestimmung. Die Frage nach den Seinsverkettungen und Seinsteilnahmen zwischen den einzelnen Menschen stellt Scheler also innerhalb der Vorbestimmung eines jeden andern als eines andern Ich, welches rücksichtlich des eigenen Ich ein Fremdich ist; das je eigene Ich wird aber ebenfalls unter die anderen Ichobjekte sachhaft eingeordnet, aber nicht mehr als der personenhafte Ursprung der Verhältnisse zu andern Personen verstanden. Die Frage nach der Zugänglichkeit des Mitmenschen ist demgemäß für Scheler kein prinzipiell ontologisches Problem, sondern eine Frage der „Erkenntnistheorie des Fremdverstehens". Die Andern kommen zufolge dieses Ansatzes nicht einmal in der nivellierten Ursprünglichkeit „meiner" Nebenmenschen in Betracht, sondern gelten als nebeneinander vorhandene Individuen, die „an sich" sind, was sie sind und außerdem noch aneinander teilhaben können — ausgenommen ihre „Leibzustände" (Organempfindungen und sinnliche Gefühle) und die Sphäre der „Intimität". Das ursprüngliche Verhältnis, in dem sich der eine durch den andern bestimmt, ist übergangen; die Individuen können zwar mehr oder minder ineinander eingreifen, bestimmen sich dadurch aber nicht wesentlich an ihnen selbst. Die traditionelle Ausgang vom „ich bin" wird somit von Scheler nicht, wie von Feuerbach, einer grundsätzlichen Kritik unterzogen, sondern nur objekthaft ergänzt durch die Anerkennung anderer Iche, die einem aber als solche notwendig „fremd" bleiben müssen und deren mögliche Verkettungen nachträglich aufgezeigt werden. Erst auf Grund dieser vorgängigen Versachlichung der persönlichen Verhältnisse zu objektiven Beziehungen von Individuen ergeben sich für Scheler bestimmte Einschränkungen bezüglich der ursprünglichen Gegebenheit und Unterschiedenheit der eigenen und fremden Person[1]).

[1]) Vor allem, daß mit dem Ich und seinen triebhaften Intentionen das Du schon vorgegeben ist, daß einer zunächst gerade nicht bei sich selbst, sondern beim andern ist und sich so selbst zunächst der Fernste ist; daß einem von einem selbst zuerst nur das zum ausdrücklichen Bewußtsein kommt, was von der Mitwelt be-

Digitized by Google

Weil Scheler die Selbständigkeit der Person als eines Ich-Individuums wie etwas Selbstverständliches voraussetzt, bleibt völlig unbestimmt, worin sie besteht und wie sie sich äußert und ausweist. Positiv expliziert wird dagegen von Scheler nicht zufällig gerade dasjenige menschliche Sein und Zusammensein, welches spezifisch frei ist von dem Anspruch auf ichliche Selbständigkeit, nämlich der Mensch in seinen triebhaft vitalen Lebensverhältnissen, welche sich durch „Einsfühlung" konstituieren (s. a. a. O. insbesondere S. 16ff. und S. 87ff.).

§ 35. F. Ebners Begriff von der „Realität" des geistigen Lebens als einer Ich-Du-Beziehung.

Ebner kommt der Frage nach der Selbständigkeit der Person insofern näher, als er sie von vornherein aus dem existenziellen Verhältnis vom Ich und Du zu interpretieren versucht. So wenig sich seine „pneumatologischen Fragmente" im einzelnen als stichhaltig erweisen[1]), sind sie doch ein beachtenswerter Fortschritt auf dem Wege zu einer konkreten Fragestellung nach der „Realität" der persönlichen Existenz. „Pneumatologisch" nennt Ebner seine Fragmente in Abgrenzung gegen jegliche objektivierende Interpretation der menschlichen Existenz, sei es durch eine physische, psychologische, psychoanalytische oder auch metaphysische Betrachtungsweise.

Ebners Grundgedanke ist, daß das geistige Leben nur als verantwortliche Ich-Du-Beziehung wahrhaft real sei, wogegen jede idealistische Interpretation des menschlichen Daseins die unausdrückliche Voraussetzung mache, daß der Mensch ein auf sich selbst gestelltes und sich selbst begreifen könnendes „Ich" sei. Daß diese Denkungsart des Idealismus eine auf halbem Wege stehengebliebene und ihrem geistesgeschichtlichen Ursprung nach christliche Wendung des Menschen zu sich selbst sei, versucht Ebner vorzüglich an dem Menschen als einem sprechenden Wesen — in Anschluß an Humboldt und Hamann — zu demonstrieren. Wirklich eines andern unbedürftig sei nur das mathematische Denken[2]). Der mathemati-

achtet wird und daß sich erst auf Grund einer ursprünglichen Indifferenz eigenes und fremdes Sein, Selbstempfundenes und Anempfundenes, Selbstgedachtes und Angelesenes deutlich voneinander unterscheiden. Vgl. „Abhg. u. Aufs. II", Leipzig 1915: „Die Idole der Selbsterkenntnis", s. insbes. S. 31.

[1]) s. Voßler, a. a. O., S. 119, Anm. 1.

[2]) s. Fragment 12.

Digitized by Google

schen Formel sei der sprachliche Ausdruck unwesentlich, wenngleich sich auch die mathematische Formel sprachlich einkleiden müsse, um mitteilbar zu sein. Konkret wird der denkende Mensch nur, indem er sich und sein Denken einem andern mitteilt. Der eigentliche Sinn der Mitteilung ist das Heraustreten-können aus seiner „Icheinsamkeit". Der sich Mitteilende erschließt sich einem Du, indem er sich dem andern zur Rede und dadurch in Frage stellt. Der sich Mitteilende tritt aus seiner Verschlossenheit vor dem Du heraus und läßt sich durch ein Du allererst konkret als „Ich" bestimmen. Nur als die zweite Person eines andern kann sich einer selbst in erster Person erschließen, aber keiner kann sich und den andern eigenmächtig erschließen. Der Versuch dies zu tun führt den Menschen notwendig auf sich selbst zurück, in die eigene Verschlossenheit. In dieser Möglichkeit, sich einem andern zu erschließen, sieht E. die wahre Realität der offenbar gewordenen Existenz. Wo die Aussprache den Angesprochenen verfehlt, wird sie sinnlos und fällt auf einen selbst zurück. Dies zeigt sich in all denjenigen Weisen zu sprechen, welche diesen Anspruchscharakter nicht erfüllen, sei es, weil der Sprechende noch nicht oder auch nicht mehr „persönlich" existiert. Wer wesentlich nur mit sich selbst spricht[1]), nähert sich bereits dem Irrsinn. Dem Irrsinn liegt immer eine Kommunikationslosigkeit zugrunde, eine Befangenheit des Menschen in sich selbst. Und sofern der Mensch ein Geschlechtswesen ist deutet er zumeist ein gescheitertes Geschlechtsverhältnis an. Nur den Worten nach spricht der Irrsinnige mit dem andern, in Wirklichkeit redet er an ihm unverbindlich vorbei in seine eigene, unmitteilbare Welt zurück, und seine Rede ist daher dem andern auch gar nicht unmittelbar verständlich, sondern nur in Rückbezug auf ihn selbst erklärlich. Aber auch schon dann, wenn sich einer bloß um des Sichaussprechens willen ausspricht verstößt er gegen den Sinn des menschlichen Daseins und seiner Rede, mißbraucht er den Zuhörer, indem er ja gar keine Erwiederung erwartet, sondern für sich spricht, sich aber nicht dem andern als dessen zweite Person zur Rede stellt. Wirkliches „Ich" bin ich nur als mögliches Du eines andern; in der reinen Beziehung auf mich selbst bin ich ein Pascal'sches „moi". Dieses in sich selbst vor andern verschlossene Ich ist aber keine ursprüngliche Möglichkeit, sondern das Resultat einer Abschließung vor dem an-

[1]) Vgl.: M. Gorki, „Menschen mit sich allein" in: „Erlebnisse und Begegnungen".

Digitized by Google

dern und seinem Anspruch — ein Rück-zug des Menschen auf sich selbst, dessen ursprünglicher Zug zum andern, aus sich heraus geht. In der Realität dieser ursprünglichen Relation bin ich, was ich bin — sowohl, wenn ich sie positiv aufnehme, wie wenn ich sie negativ abwehre oder verfehle. Gerade in solchem Aus-sich-heraus-gehen und sich-selbst-freigeben-können offenbart sich dem Menschen seine eigene Selbständigkeit wahrhaft persönlich, während sie in der individuellen Abgeschlossenheit nur negativ als Abwehr zum unhaltbaren Ausdruck kommt.

Das „Du" hat somit in E.'s Auffassung einen unausdrücklichen Vorrang vor dem „Ich", und zwar für das Ich; denn es ermöglicht dem Ich allererst in Wahrheit zu sich selbst zu kommen. Nur der von einem Du Angesprochene kann eigentlich „ich" sagen, indem er diesen Anspruch verantwortet. Dieser konstitutive Vorrang des Du vor dem und für das Ich wird aber von E. nicht anthropologisch begründet, sondern theologisch abgeleitet. Das Verhältnis des Menschen zu Gott garantiert ihm gleichsam die Absolutheit der menschlichen Existenzverhältnisse.

§ 36. Gogartens Begriff vom „Du" als dem eigentlichen „Subjekt" der Ich-Du-Beziehung.

Unter Aufnahme der Gedankengänge Ebners hat neuerdings Gogarten den Begriff vom „Du" ausdrücklich theologisch bestimmt. G. verstärkt den Primat des Du im Hinblick auf den christlich verstandenen „Nächsten" als einer Schöpfung Gottes. Das eigentliche „Subjekt" der Ich-Du-Beziehung sei nicht „Ich", sondern „Du", weil erst Du mich als Ich „setzen" und in Anspruch nehmen kannst; das Ich ist dagegen das von einem Du beanspruchte und gesetzte „Objekt" der Beziehung. G. verkehrt also die zunächst natürliche Anspruchsrichtung — des Ich an den Andern — in eine Du-mich-Beziehung. Er interpretiert die Existenzverhältnisse des Ich aus dessen Verantwortung vor Gott, sofern einen dieser im Nächsten beansprucht. Gott spreche zum Menschen nur durch die konkreten Mitmenschen und insofern sei die konkrete Begegnung mit einem Du der wesentliche Inhalt des Glaubens (s. a. a. O. S. 60). Von Feuerbachs bewußt blasphemischen Satz: „Die Einheit von Ich und Du — ist Gott" unterscheidet sich Gogartens These, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Welt und die Menschen sei, nur insofern als G. die Welt und den Menschen a priori als Schöpfung Gottes ver-

Digitized by Google

standen wissen will. Sie unterscheidet sich aber prinzipiell methodisch von Feuerbachs Grundsätzen durch den Versuch: die Problematik der als Verhältnisse eo ipso zweideutigen, weil wechselseitigen Verhältnisse aufzuheben. G. beseitigt die faktische Zweideutigkeit und die darin beschlossene Umkehrbarkeit der Beziehung von Ich und Du mit einem nur „theologisch" begründbaren Gewaltstreich. „Ich" habe als Christ dem Anspruch eines jeden „Du" schlechtweg, „deutungslos" Folge zu leisten und jegliche „verstehende" Deutung des andern auszuschalten. Denn jedes deutende Verstehen verstehe ja den andern notwendigerweise aus den eigenen, anspruchsvollen Verständnistendenzen und -möglichkeiten und den darin beschlossenen Sympathien und Antipathien heraus und bringe darin seinen „amor sui" mehr oder minder zur Geltung. Die christliche Entscheidung sei aber die Alternative: sich entweder für sich selbst oder für den andern zu entscheiden. Dieses Entweder-Oder G.s ist aber nur auf seinem theologischen Boden kein problematisches Sowohl-als-Auch. Anthropologisch ist dagegen nicht einzusehen, wieso irgendeine Bestimmung des Menschen, also z. B. sein „Geschöpf"-sein, aber in einem vortheologischen Sinne, nicht mit dem Anspruch des einen auch den des andern begründen sollte. Die anthropologische Ebenbürtigkeit von Ich und Du, kraft derer sie „du auf du" stehen können, wird durch die theologische Begründung zwar der Tendenz nach aufgehoben, aber dies ist nur dadurch möglich, daß von den anthropologischen Voraussetzungen des Glaubens und der durch ihn geforderten Daseinsauslegung abstrahiert wird. Es ist aber zumal seit Nietzsche auch keine christliche Nächstenliebe, kein „Altruismus" auszudenken, der nicht im Verhältnis zum andern zugleich den „Egoismus" (amor sui) mit zum Ausdruck brächte, wenn nämlich faktisch geliebt und nicht nur aus der Idee über selbstlose Nächstenliebe gesprochen wird. Daß die „qualifizierte Begegnung" des einen mit dem andern „im Namen Gottes" geschieht, kann nicht verhindern, daß sich Gottes Anspruch im Menschen nur menschlich — aber nicht göttlich — zu Gehör bringen kann. Die Alternative: nicht „mein", sondern „Dein" Wille geschehe und: nicht auf mich, sondern auf Dich kommt es an bedeutet faktisch keine mögliche Eindeutigkeit dessen, was wirklich geschieht, sondern deutet nur darauf hin, daß es dem eigenen Willen nach nicht auf den eigenen Willen ankommen soll. Die Nichtumkehrbarkeit der Beziehung durch die Autorität des Anspruchs eines

Digitized by Google

Du — welche Autorität sich in den biblischen Gleichnissen darin bekundet, daß Ich eben kein ebenbürtiges „Ich", sondern „Knecht" und „Kind" des „Herrn" und „Vater" ist — sichert Gogarten durch die christliche Begründung dieser Autorität. Anthropologisch überlegen ist aber der Anspruch des Du dem Anspruch des Ich nur soweit als Ich von mir aus meinem Anspruch um des andern willen entsagen kann; an sich sind wir einander ebenbürtig, weil wir beide als Menschen und auch als Geschöpfe Unseresgleichen sind. Daß aber der Akzent — auf dir oder mir — faktisch entscheidend ist, dies schließt nicht aus sondern ein, daß er als ein bloßer, wenn auch entscheidender Akzent, von Grund auf problematisch ist. Er hebt die Zweideutigkeit der menschlichen Verhältnisse so wenig auf, daß er sie vielmehr ausdrücklich zur Geltung bringt; denn es wäre sinnlos, den einen vor dem andern zu betonen, wenn nicht mit dem Anspruch des einen auch schon der des andern gesetzt wäre.

Daß aber überhaupt die Bibel, als Wort Gottes, als eine unbedingte Autorität für die Interpretation der menschlichen Lebensverhältnisse in Anspruch genommen wird, über diesen voraussetzungsvollsten aller menschlichen „Ansprüche" ist mit einem Bibelgläubigen naturgemäß nicht sinnvoll zu reden, denn der Zirkel seiner Glaubensbegründung steht und fällt damit, daß er daran glaubt und von der anthropologischen Motivationsgeschichte seines Glaubens an eine Autorität abstrahiert; indem einer von der Geschichte des eigenen anspruchsvollen Verlangens nach einer unbedingt glaubwürdigen Autorität absieht, behält er nunmehr allein den Anspruch dessen, worauf sein eigner Anspruch ausging als das einzig Maßgebende im Blick[1]).

§ 37. Diltheys[2]) zweifacher Erfahrungsbegriff von der „Selbständigkeit" der andern Person.

a) als „fremder" Widerstand wider den eigenen Willen.

Die Selbständigkeit des Mitmenschen weder als etwas Selbverständliches vorausgesetzt noch dogmatisch gesichert, sondern anthropologisch begründet zu haben ist ein wesentliches Verdienst der Realitätsabhandlung Diltheys. D. wendet sich gegen Fichte und Riehl, sofern beide für die „Autonomie" des Menschen einen „selbständi-

[1]) Vgl. hierzu: K. Barth, „Zwischen den Zeiten", 5. Jahrg. Heft 1, insbes. S. 32 u. 37 ff.

[2]) s. Ges. Werke Bd. V, S. 110 ff.

Digitized by Google

gen", d. s. h. einen auf sich selbst gestellten Beweis zu führen versuchen, die Autonomie als Bestimmung des Menschen a priori voraussetzen, aber nicht in ihrer wirklichen Möglichkeit empirisch verständlich machen. D. selbst will zeigen, daß die Anerkennung der Selbständigkeit eines andern keine unmittelbar gegebene, sondern eine durch Widerstände „vermittelte", durch Lebenserfahrung begründete ist. Zunächst sei uns ein anderer Mensch nur in der Erfahrung des Widerstands als ein eigenmächtig in sich begründetes Wesen gegeben, und diese Erfahrung sei die Voraussetzung für jede weitere Möglichkeit seine Selbständigkeit zu erkennen. Nicht unabhängig von, sondern „mitten in" der Erfahrung vom Gehemmt- aber auch Gefördert-werden durch andere, fremde Menschen, erwachse das Bewußtsein von ihrer ebenbürtigen Selbständigkeit[1]). Zunächst kommt des andern Selbständigkeit nur „wider-willig", d. h. als fremder Eigenwille wider den eignen Willen zum Ausdruck. Als Kind beansprucht einer, will einer etwas von seinen Eltern, als Untergebener von seinem Vorgesetzten, als Mann von seiner Frau und umgekehrt. Ausdrücklich bewußt wird in diesen primären Willensverhältnissen die Selbständigkeit des einen und andern erst dann, wenn dem eigenen Anspruch nur un-vollkommen entsprochen oder ausdrücklich wider-sprochen wird. Die darin erfahrbare Selbständigkeit ist somit privativ, in Rücksicht auf den eigenen unerfüllten Anspruch bestimmt. Sie zeigt sich nicht so sehr als eine ursprünglich freie Selbständigkeit des andern denn als unfreiwillige Abhängigkeit meiner selbst vom andern. Im alltäglichen sich-zu-etwas-gebrauchen ist der eine gegenüber dem andern nur insofern „selbständig", als beide — soweit sie einander nicht brauchen — voneinander unabhängig sind. Weder hier noch dort wird die Selbständigkeit des andern positiv erfahren. Auf solche uneigentliche Weise wird zunächst ein jeder dadurch „selbständig", daß er von seinen Eltern „unabhängig" wird. Als Kind ist man von ihnen abhängig, und zugleich sind es die Eltern als solche von ihrem Kind als einem unselbständigen Kind. Die Selbständigkeit erweist sich also zumeist in der gegenseitigen Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, bedeutet darin aber noch keine frei verbindliche und primäre Anerkenntnis der beiderseitigen, ursprünglichen Selbständigkeit.

[1]) Das Folgende referiert Dilthey in einer über ihn hinaus, aber doch ganz in seiner Richtung fortgehenden Interpretation.

Digitized by Google

b) als „ebenbürtiger" Selbstzweck, anerkannt in der freiwilligen Achtung.

Die freie Anerkennung der ursprünglichen Selbständigkeit des einen durch den andern bedeutet aber mehr als eine bloße Erfahrung der Beschränkung des eigenen selbständigen Willens durch den des andern oder gegenseitige Unabhängigkeit. In seiner ihm selbst entspringenden, ursprünglichen Selbständigkeit erfährt der eine den andern nur dann, wenn der zunächst erfahrene fremde Widerstand und die sich darin ausbildende Erfahrung von „fremder" Selbständigkeit weiterhin dazu führt, daß der eine des andern Selbständigkeit nun willig und somit ohne Befremden anerkennt. Diese freiwillige „Achtung" des andern als eines ebenbürtigen „Selbstzwecks" ist aber nicht a priori als Pflicht gegeben, sondern das „sittliche" Resultat der „natürlichen" Lebenserfahrung. Durch den Widerstand des andern gegen mich auf mich selbst zurückgebracht[1]), kann ich dazu gebracht werden, auf die darin zum Ausdruck gekommene Selbständigkeit des andern nun freiwillig Rück-sicht zu nehmen und damit zugleich selbst eine freie Selbständigkeit zu gewinnen; denn solange ich mich seiner Selbständigkeit widersetze und sie mir nicht frei begegnen lasse bin ich selbst, wider Willen, aber eigentlich gerade zufolge meines anspruchsvollen Gegenwillens, von ihm abhängig. Dieses zunächst unnatürliche, freiwillige Zurücksehen auf den andern und seine Selbständigkeit konstituiert den rücksichtsvollen Respekt der Anerkennung. Ich respektiere ihn nun in Rück-sicht, nicht auf mich selbst, sondern auf ihn selbst. Erst so erfüllt die formale Bestimmung des andern als „Meinesgleichen" ihren eigentlichen Sinn. In der Anerkennung seiner ihm ursprünglichen Selbständigkeit ist ein jeder, der meinesgleichen ist, ein Ebenbürtiger. In dieser Erfahrung gründet nach D. die „energischste Verdichtung der Realität" einer andern Person, denn nur so zeigt sich, daß sie „gewiß und wahrhaftig" ein „für sich" bestehendes Wesen „meinesgleichen" ist. Und diese Anerkennung des andern als eines Selbstzwecks ermöglicht auch allererst echte „Solidarität". Die in der

[1]) „Wir erwachen durch Reflexion, d.h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar..." Des Menschen „Tätigkeit geht notwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso notwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (tierischen) Wesen". Schelling, a. a. O. S. 325.

Digitized by Google

respektvollen Anerkennung und Achtung des andern als eines „Selbstzwecks" beschlossene Bewegtheit des Abstandnehmens und Abstandhaltens — welches Abstandnehmen ein solches von einer vorgängigen Annäherungstendenz ist — hebt die ursprüngliche Verbindlichkeit des gegenseitigen Verhältnisses nicht nur nicht auf, sondern ermöglicht dem Verhältnis allererst eine echte Verbindlichkeit oder Solidarität. Die freiwillige Anerkennung der Selbständigkeit des andern führt also nicht zu der grundsätzlich widersinnigen Interpretation des andern als eines andern „Ich", „Fremdich" oder auch „Selbst", sondern zur Erkenntnis des andern als eines selbständigen „Du". Nur als „Du selbst" bist du mir wahrhaft ebenbürtig. Du (alter) unterscheidest dich im Verhältnis zu mir von den andern (alius) eigentlich erst dadurch, daß „Du", im Unterschied zu den anderweitigen „Er" in dritter Person ein solcher anderer bist, der in seiner ihm eigentümlichen Selbständigkeit ursprünglich anerkannt ist. Zunächst bist „Du" zwar gerade nicht selbständig, sondern extrem der Meinige, aber die Unmöglichkeit, dich schlechthin als den Meinigen zu bestimmen, zeigt mir Dich in Deiner Selbständigkeit als Dich selbst. Als „Du" bist du zunächst nicht du s e l b s t, aber als „Du selbst" bist du auch kein a n d e r e s Ich. Wäre aber der andere nicht schon zuvor der „Meine" gewesen, so könnte sich mir seine Selbständigkeit auch nicht konkret erweisen. Denn die unverbindliche Selbständigkeit eines Dritten kann meine eigene — in erster Person — nicht — wie die der zweiten Person — berühren.

In der Radikalisierung, aber nicht in der Aufhebung der natürlichen Relativität des Seins im Einander entstehen unbedingt verbindliche, absolute Verhältnisse. Absolut ist das selbständige Verhältnis zweier Personen nicht deshalb, weil jeder losgelöst vom andern seine Selbständigkeit f ü r s i c h s e l b s t bewahrte und somit diesseits eines wirklichen „Verhältnisses" und seiner Widerstände stünde, sondern weil es sich jenseits der selbstbezüglichen Widerstandserfahrung befindet, aber im Durchgang durch sie die zunächst gegebene Widerstandserfahrung radikalisiert hat zur freiwilligen Anerkennung der Ebenbürtigkeit des andern. Frei von der Tendenz, sich der Selbständigkeit des andern in der Durchsetzung der eigenen zu widersetzen, setzt sich die Selbständigkeit des einen und andern im absoluten Verhältnis von selbst, willig, aber nicht wider-willig, durch.

Digitized by Google

2. Teil.

Kants[1]) Begründung der „Autonomie" des Menschen.

§ 38. Die Begründung erfolgt allgemein aus der Verfassung des Menschen an ihm selbst und zugleich aus seinem Verhältnis zum Andern.

Diltheys Frage nach der Selbständigkeit der anderen Person geht im ganzen und insbesondere in der Aufnahme der Bestimmung des Menschen als eines zu „achtenden" „Selbstzwecks" auf Kant zurück. Und abgesehen von dem Versuch, die sittlich geforderte Autonomie genetisch aus natürlicher Erfahrung zu begründen, bleiben Diltheys Ausführungen an systematischer Strenge der Begründung hinter Kant zurück. Wir beschließen deshalb die aus dem II. Kapitel resultierende Frage nach der Selbständigkeit der andern Person, indem wir mit Rücksicht auf die voranstehenden Analysen auseinandersetzen, inwiefern Kants Prinzip der praktischen Vernunft eben jenes „Verhältnis" begründen soll, welches wir in Anbetracht seiner möglichen Verabsolutierung ein absolutes Verhältnis nannten[2]).

Der Grund und Boden für Kants Frage nach dem, wie der Mensch ist und sein soll ist erstens die ontologische Zweideutigkeit der menschlichen Seinsverfassung und zweitens die Bestimmung des von allen andern unterschiedenen je eigenen Daseins durch seine Einheit[3]) mit andern.

Die Herausstellung dieser zweifachen Voraussetzung eines möglichen Sein-Sollens, d. i. überhaupt der „Moral", gibt uns zugleich die nachträgliche Begründung von Feuerbachs zweifachem Prinzip, erstens der „Sinnlichkeit" und zweitens des „Du" — des „sinnlich gegebenen Du"; denn wie die Sinnlichkeit ihre letzte Grundlage in der „Natur" des Menschen hat, so das Du im „Mitsein" des Daseins.

---

[1]) Wir zitieren: „Kritik der praktischen Vernunft" nach der Ausgabe von Reclam mit: pr. V.; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" eben danach mit: Grlg.; „Metaphysik der Sitten" nach der 3. Aufl. der Ausgabe von Meiner mit: M. d. S.; „Eine Vorlesung Kants über Ethik", herausgeg. von P. Menzer, Berlin 1924, mit: Ethik; „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" nach der 5. Aufl. der Ausgabe von Meiner mit: Anthropologie.

[2]) Die folgenden Auseinanderlegungen geben weder eine vollständige noch eine aufs Letzte gehende „Interpretation", sondern verdeutlichen nur Kants Lehre und auch dies nur mit Rücksicht auf unser Thema.

[3]) s. Feuerbachs Grunds. 59: „Das Wesen des Menschen ist nur ... in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt."

Digitized by Google

Der Mensch ist selbständig als „Person" sofern er unabhängig ist von seiner eigenen „Natur".

§ 39. Die doppeldeutige Seinsverfassung des Menschen im allgemeinen.

Daß der Mensch außer dem, daß er schon von Natur aus, in natürlicher Weise so ist wie er ist, auch noch in un-natürlicher — „sittlicher" — Weise sein soll, das hat zur Bedingung seiner Möglichkeit die zweideutige Seinsverfassung des Menschen als eines un-natürlichen Lebewesens. Wäre der Mensch nicht von Grund aus zwiespältig, so gäbe es überhaupt kein prinzipielles Problem einer menschlichen und weiterhin einer spezifisch menschlichen d.i. moralischen Existenz. Das Tier kann weder moralisch noch unmoralisch sein, denn es ist was es ist rein von Natur aus, in eindeutiger und somit fragloser Weise. Daß der Mensch (moralisch) sein „soll", besagt, daß er zunächst nicht so ist, wie er sein soll, aber doch seiner Natur nach schon „ist".

Der Ausdruck des Sollens ist bei Kant das Pflichtbewußtsein, der des zunächst natürlichen Seins die Neigung als dem Index für das natürliche Triebleben des Menschen. Das Sollen setzt das natürliche Sein „material" voraus, aber dieses Sein soll sich allererst „formal" durch die dem Menschen eigentümliche Möglichkeit: zu wollen und zu können was er soll, moralisch begründen. Dieser gegenseitige Zusammenhang bekundet sich in der zwiespältigen Definition der Pflicht als eines Selbstzwangs. Bezwungen werden soll als etwas Fremdes (Heteronomes) das natürlich-sinnliche Geneigtsein und bezwingen soll sich der Mensch darin mit seiner ihm eigenen (autonomen) praktischen Vernunft, die ihm vorstellig macht, was er soll. Ein entscheidendes Problem wird daher die Frage, wie die Einsicht in ein Sollen, das Bewußtsein von einer Verpflichtung zum Antrieb werden kann, wie das sittliche Bewußtsein die Natur des Menschen, gegen deren Natur, bestimmen kann. Die Antwort darauf findet Kant in demjenigen Gefühl, welches im Unterschied zu allen andern ein moralisches ist: in der Achtung. Dieses Gefühl sei das einzige, dessen a priorische Notwendigkeit sich einsehen lasse, denn es ist ein durch einen „intellektuellen Grund" gewirktes (pr. V. S. 90).

Dieser Unterschied des menschlichen Daseins an ihm selbst: von

Digitized by Google

Natur aus und doch nicht rein natürlich, sondern zum Menschsein und somit un-natürlich bestimmt zu sein, ist die von Kant gesehene und durchgehends beachtete Wurzel aller wesentlichen Differenzen des Menschen mit sich selbst und mit andern. Wir stellen die wichtigsten diesbezüglichen Bestimmungen in Kants praktischer Philosophie der chronologischen Folge nach interpretierend heraus, um auf diese Weise den einheitlich festgehaltenen Grundgedanken in seiner fortschreitend schärferen Bestimmtheit deutlich zu machen. Zu bemerken ist im voraus, daß die Grundbegriffe: „Person" und „Sache" sowie deren zugehörige Bestimmungen als ontologische und entsprechend formale Begriffe, als „Persönlichkeit" und „Sachlichkeit" zu verstehen sind.

a) Der Mensch ist als Person (Selbstzweck) und zugleich als Sache (Mittel zum Zweck) bestimmt.

Kants Bestimmung des Menschen als einer „Person" im Gegensatz zur sog. „Sache" — wir beziehen uns zunächst auf die Ethik-Vorlesung — ist nur scheinbar eine Gegenüberstellung zweier je eindeutiger Begriffe von Sein. In Wirklichkeit ist der Begriff vom Menschen in sich selbst zweideutig bestimmt, indem der Mensch zugleich „Person" und „Sache" (=res corporalis, M. d. V., S. 27), Einer und Etwas, individuell und eigenartig (s. S. 60ff.) ist. Diese ursprüngliche Zweideutigkeit verdeckt sich zunächst durch den Akzent auf der den Menschen als Menschen auszeichnenden Möglichkeit: als Person zu sein, kommt aber durchwegs darin zum Ausdruck, daß der Mensch von Kant stets so bestimmt wird, daß er nicht bloß „Mittel" (zum Zweck), d. i. Sache, sondern zugleich und vorzüglich „Selbstzweck", d. i. Person sei. Die Möglichkeit, sich selbst und andere wie eine „Sache" zu gebrauchen, gründet aber letztlich darin, daß auch der Mensch als „Naturwesen" eine „res corporalis" ist.

Kant fragt (Ethik, S. 52 und S. 154), worin die Moralität bzw. Unmoralität liege, wenn einer seinen Körper mit Absicht schädige, indem er z. B. einen Zahn, eine solche res corporalis als Mittel zum Zweck z. B. des Gelderwerbs, als eine bloße res gebrauche. K. beantwortet diese Frage damit, daß sich der Mensch auf solche Weise zu einer (preiswerten) Sache, d. h. zu einem bloßen Mittel mache — als Mensch aber keine bloße Sache — Mittel zum Zweck —, sondern eine (an sich wertvolle) Person — ein Selbstzweck — sei. Dasselbe liege vor, wenn einer den andern als Mittel zum Zweck sexuellen Genusses

Digitized by Google

gebrauche, ihn zum bloßen Objekt des Genusses mache (Ethik, S. 204ff.). Und extrem, wenn sich einer selbst entleibe[1]), weil er dann über sich im ganzen wie über eine verfügbare Sache (= Mittel zum Zweck) disponiere[2]). Denn der Körper des Menschen ist eben keine bloße Sache, sondern des Menschen persönlicher Körper, weshalb die teilweise oder gänzliche Vernichtung des Körpers eine teilweise oder gänzliche Selbstvernichtung ist (Ethik, S. 185). Auch dann wenn einer nur einen Zahn als Mittel zum Zweck gebraucht, versachlicht er sich damit selbst, denn der Zahn ist als Teil „seines" Körpers ein Teil seiner selbst.

Der Mensch kann und soll zwar über seinen „Zustand" disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein bloßes Mittel; alles in der Welt, das nicht von der Seinsart des Menschen ist, hat dagegen nur den Wert des Mittels (Ethik, S. 150)[3]).

---

[1]) Dagegen war der Tod für Kant kein wirkliches Problem des Lebens. Kants philosophischer Lebensgrundsatz war das stoische „sustine et abstine", wozu aber das „jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften (!) Epicur" kommen müsse (Ethik, S. 217 u. M. d. S., S. 351).

[2]) Siehe Ethik, S. 185ff.; Grlg. S. 56 u. 65ff.; M. d. S., S. 268. Die Anstrengung, welche Kant macht, um den Selbstmord als eine prinzipiell unmoralische, d. h. wider den Sinn menschlichen Seins gehende Handlung darzulegen steht und fällt aber mit dem philosophisch unbegründbaren Glauben, daß das Leben ein uns von Gott anvertrautes Gut sei, in welchem Falle es eine Usurpation wäre, seinem von Gott gewollten Ende vorzugreifen (vgl. Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaft" I, S. 189). Nur auf dem Boden solchen Glaubens kann Kant das Unmenschliche des Selbstmords scheinbar immanent ontologisch begründen. In der Ethik-Vorlesung spricht sich diese religiöse Voraussetzung der moralischen Begründung noch deutlich aus (S. 189 u. 193). Ohne den dort ausgesprochenen Glauben, daß das Dasein ein uns von „Gott" „anvertrautes" ist, ist gegen den Selbstmord nicht nur keine Instanz vorzubringen, sondern ist er der Idee nach der äußerste Grad moralischer Freiheit von und zu sich selbst. Indem sich der Selbstmörder gerade nicht bloß körperlich zu einem bestimmten Zweck preisgibt, sondern totaliter vernichtet, gebraucht er sich auch gar nicht mehr als bloßes „Mittel" zu einem Zweck. So, wie der Mensch im Selbstmord über sich disponieren kann, läßt sich über eine Sache gerade nicht disponieren; vielmehr ist der Selbstmord eine ausgezeichnete Möglichkeit des seiner selbst bewußt gewordenen Menschen als eines solchen Lebewesens, welches, indem es ist, noch nicht — wie die natürlichen Lebewesen — eo ipso zu sein hat (vgl. S. 22ff.).

[3]) „. . . der Mensch kann von keinem Menschen (weder von andern noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andern Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt" (M. d. S., S. 321).

Kant verwendet also den Begriff „Zweck", wenn er ihn dem Mittel (zu einem Zweck) entgegensetzt, im Sinne von „Selbstzweck", der aber den bloßen Gebrauch gerade ausschließt.

Digitized by Google

Sich als „Sache" nehmen, ist also für K. gleichbedeutend mit: sich als bloßes „Mittel" zum Zweck nehmen. Zwar sei der Mensch durch seine Arbeitsleistung ein den andern Menschen dienendes „Mittel", aber er höre damit nicht auf, zugleich Person, d. h. sich selbst sein möglicher Zweck oder „Selbstzweck" zu sein. Eigentlich „disponieren" kann man nur über Seiendes von der Seinsart der Sache, weil diese dadurch bestimmt ist, daß sie keine Freiheit hat sich selbst ihren Zweck zu setzen; aber nicht sinnvoll disponieren läßt sich über Seiendes von der Seinsart des Menschen, der sich auch dann, wenn er andern als Mittel zum Zweck dient, seine Zwecke selbst setzen kann[1]). Daher rechnet K. in seiner Anthropologie (S. 11) auch die Tiere ohne weiteres zu den Sachen, denn auch sie haben kein selbstbewußtes Ich, auf Grund dessen sich ein Lebewesen seine Zwecke allererst selbst setzen kann, auch sie sind keine Person, „d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedene Wesen". Im Verhältnis zu leblosen Sachen und (?) Tieren — sozusagen lebendigen Sachen[2]) — sei es sinnvoll zu fragen, wozu („warum") sie da sind, denn indem ihnen die Möglichkeit fehlt, sich selbst die Zwecke ihres Daseins zu setzen, sind sie nur „Mittel"; beim Menschen ist diese Frage, objektiv gestellt, sinnlos, denn wozu er da ist, dazu kann er sich selbst bestimmen; er kann sich seine Zwecke selbst setzen (Ethik, S. 302 ff.). Und weil Tiere und leblose Sachen ihrer Seinsart nach nur Mittel, aber nicht zugleich auch Selbstzwecke sein können, können sie auch den Menschen nicht auf Grund ihres eigenen Seins verpflichten. Der Mensch hat ihnen gegenüber keine „unmittelbaren", d. h. unmittelbar aus ihnen selbst motivierte, sondern nur „indirekte", d. h. auf dem Umweg über den Menschen begründbare Pflichten. Die Behandlung eines Haustieres, also einer Sachheit, kann sich nicht direkt aus dessen Dasein bestimmen, sondern das Dasein des Menschen, die Menschlichkeit, erfordert eine — „menschen"-würdige Behandlung

[1]) In der M. d. S. (S. 26/27) definiert Kant die Sache im Unterschied zur Person als ein „jedes Objekt der freien Willkür (sc. des Menschen), welches selbst der Freiheit ermangelt", während die Person ein „Subjekt" ist, welches aus freier Willkür handeln kann und dessen Handlungen daher einer „Zurechnung" fähig sind.

[2]) Vgl. A. Schweitzers Kritik der Kantischen Moral und über die Beziehungen von „Mensch und Kreatur" in „Kultur und Ethik" II, München 1923, S. 244 ff. u. 249 ff.

Digitized by Google

auch der Tiere und leblosen Sachen. Der Mensch selbst vergibt sich etwas, wenn er ein Tier — unmenschlich behandelt[1]). Im Verhältnis des Menschen zum Menschen — also auch zu sich selbst — ist aber der Mittel-zum-Zweck-Gebrauch ohne Rücksicht darauf, daß der Mensch sich seine Zwecke selbst setzen kann und somit ein Selbstzweck ist, sachlich unangemessen, inhuman, ein Mißbrauch.

Weil der Mensch seinem Sein nach ein Selbstzweck ist, — diese „Würde" hat —, bin ich verbunden, einen jeden Menschen, also auch mich selbst, jederzeit als Selbstzweck zu achten und nicht nur als Mittel zu einem Zweck zu gebrauchen (vgl. M. d. S., S. 321). Diese Pflicht: in jeder Person — universaliter — die Persönlichkeit, d. h. ihr Selbstzwecksein zu achten, restringiert also unsere Freiheit in Ansehung unserer selbst (Ethik, S. 155). Diese Freiheit, welche darin liegt, daß sich der Mensch als Intelligenz seine Zwecke setzen kann, ist nach Kant „der höchste Grad des Lebens", unser „eigentliches Selbst" (Grlg., S. 103), unsere „bessere Person" (Grlg., S. 95). Demgemäß seien die eigentlichen „Übel" nicht die, welche in der (sc. unwillkürlichen) Natur des Menschen stecken, sondern diejenigen Übel, welche „Laster" sind, weil sie der Freiheit persönlicher Willkür entspringen (S. 154). — Wir fassen zusammen, was sich daraus an Bestimmungen der Selbständigkeit des Menschen, für sein „Ansichsein" ergibt: 1. Person ist der Mensch, sofern und soweit er sich selbst Zwecke setzen kann. 2. Selbst ein Zweck ist er, sofern er kein bloßes Mittel zu einem Zweck, sondern ein Selbstzweck ist. 3. Faktisch ist er aber zugleich als Mittel (Sache) und als Selbstzweck (Person) bestimmt, wenngleich er seiner eigentlichen Bestimmung nach letzteres ist. 4. Mittel zum Zweck oder Sache ist er, soweit er von andern oder auch von sich selbst als einer genommen wird, worüber sich wie über „Etwas" disponieren läßt. Selbstzweck oder Person ist er, sofern er über alles, was Mittel ist, frei disponieren kann. 5. Dieses sein spezifisches Können muß sich aber in Ansehung der Person restringieren, wenn es nicht wider den Sinn persönlichen Seins verstoßen soll. Moralisch und unmoralisch, d. h. eigentlich menschlich oder persönlich existieren kann der Mensch also gerade deshalb, weil er zugleich Person und Sache (res corporalis) ist. Er ist ein Doppelwesen, ein vernünftiges

[1]) Vgl. M. d. S., S. 297: „In Ansehung der Tiere" ist die Verpflichtung eine indirekte, „direkt aber betrachtet, ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst"

Digitized by Google

Geschöpf oder Naturwesen, aber weder rein von Natur aus — von selbst oder eo ipso — noch rein durch seine Person — sich selbst oder per se ipsum — bestimmt.

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[1]) differenziert Kant den Unterschied des Menschen an ihm selbst: zugleich Person und Sache, Selbstzweck (Zweck) und Mittel zum Zweck zu sein in folgenden Bestimmungen der Moralität:

Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs gründet ausschließlich darin, daß der Mensch „nicht bloß als Mittel — zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen (sc. zwecksetzenden) Willen", sondern zugleich als Zweck an sich selbst existiert, wobei Kant hier (S. 63ff.) wie stets das „nicht bloß" und „zugleich" durch Sperrdruck hervorhebt. Rein sachhaft, als bloßes Mittel sind für den Menschen solche Lebewesen da, deren Dasein nur von Natur aus, vernunftlos, bestimmt ist; dagegen existiert der Mensch als eine „vernünftige Natur" (S. 67) zugleich als Mittel (Sache) und als Selbstzweck (Person). Das Personsein schränkt somit die Willkür des sachhaften Gebrauchs, den ein Mensch von andern und von sich selbst machen kann, ein. Nur die vernünftige Natur, aber weder rein natürliches noch rein vernünftiges Dasein „existiert als Zweck an sich selbst". Der Mensch ist also prinzipiell aus der Dialektik zweier Standpunkte zu betrachten, erstens, sofern er zur Sinnenwelt gehört, d. h. „unter den unteren Kräften und Gesetzen" seiner eigenen Natur steht, und zweitens, sofern er zur intelligibelen Welt gehört und unter dem Gesetz der Freiheit steht (S. 92).

b) Die Freiheit, als „Unabhängigkeit" von der (natürlichen) Geneigtheit in der Freiheit zu sich als (moralischer) Persönlichkeit.

Die moralische Freiheit bedeutet somit Un-abhängigkeit von der eigenen sinnlichen Natur. „Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden (sc. und nicht nur affizierenden) Ursachen der Sinnenwelt" (S. 95). Daß der Mensch ein autonomer Selbstzweck ist besagt, daß er prinzipiell die Möglichkeit hat sich selbst — vernünftig — zu bestimmen, nämlich rücksichtlich dessen, was er schon vernunftloser Weise, eo ipso, von Natur aus ist, was ihm schon von Natur gegeben ist (S. 21) und wozu er schon von Natur aus

[1]) Soweit nicht näher bezeichnet, beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen der Zitate darauf.

Digitized by Google

geneigt ist. Nur deshalb, weil er ein Bürger zweier Welten, von gedoppelter Seinsart ist, gibt es „Autonomie samt ihrer Folge, der Moralität" (S. 93). Die Freiheit bietet somit ebenfalls eine doppelte Ansicht, eine positive und eine negative. Denn autonom oder frei handeln bedeutet in Rücksicht auf die menschliche Natur: unabhängig von ihr handeln; als solche Unabhängigkeit von der natürlichen Geneigtheit ist sie eine negative Freiheit von sich selbst, aber in Hinsicht auf sich selbst, als Selbstgesetzgebung verstanden, ist sie eine positive Freiheit zu sich selbst (pr. V., S. 39ff.). Diese auf heteronome Abhängigkeit von der natürlichen Geneigtheit angewiesene Autonomie ist weiterhin der Grund der Würde der menschlichen Natur (S. 73). Nur weil der Mensch eine vernunftlose Natur hat ist das Sollen ein „Sollen", rein von der Vernünftigkeit seiner Natur her betrachtet wäre es ein notwendiges Wollen; da der Mensch aber beides zugleich ist, ist das, was an sich ein Wollen wäre, faktisch ein Sollen (S. 95). Der konkrete Ausdruck der Freiheit des Menschen als eines Selbstzwecks ist somit der Selbst-zwang, das sich (nämlich in seinen „Naturneigungen") bezwingen-können, und dieser Selbstzwang ist zugleich die Definition der Pflicht. Frei ist der Mensch, indem er unabhängig sein kann von seiner Natur und unabhängig von seiner Natur kann er nur sein, indem er sie in seine Abhängigkeit bringt[1]). Desgleichen besteht der „gute Wille" darin, daß einer von seinen „Naturgaben" einen guten Gebrauch macht, und die „ethische Gymnastik besteht ... nur (!) in der Bekämpfung der Naturtriebe" (M. d. S., S. 351). Und im selben Sinn bestimmt Kant den Begriff des „Charakters" (Anthropol. S. 235ff.), nämlich nicht aus dem, was einer von Natur aus für einen sog. Charakter hat, sondern umgekehrt, aber doch als das, was einer aus seiner Natur — kraft seines sittlichen Charakters — gemacht hat. Dieser Zwiespalt der menschlichen Natur bestimmt zugleich mit dem inneren Wert des Menschen, als eines sich selbst bezwingen könnenden Selbstzwecks, auch das dem Selbstzwecksein entsprechende Verhalten, die Achtung. In ihrer Bestimmung kommt wiederum die unnatürliche Natur des Menschen zum Ausdruck.

[1]) Aus der Pflicht als Selbstzwang demonstriert Kant in der M. d. S., S. 244 den Widersinn: (pathologische) „Liebe", und nicht nur Wohlwollen als Pflicht zu gebieten.

Digitized by Google

c) Die Achtung als eine „einschränkende" Bestimmung der natürlichen Neigung.

Der zusammenfassende Ausdruck für die „Natur" des Menschen ist die natürliche Neigung; in Rücksicht auf die Geneigtheit der Neigung: den Mitmenschen als bloßes Mittel (zum Zweck) für die eigenen Zwecke zu gebrauchen, faßt Kant die Neigungen zusammen im Begriff der Selbstsucht (pr. V., S. 89). Und sofern nun die Achtung den Menschen gerade nicht gemäß der selbstsüchtigen Neigung als Mittel, sondern in Ansehung seiner Person als Selbstzweck erschließt und die Person ihrerseits dadurch charakterisiert ist, daß sie sich selbst ihrer eigenen Persönlichkeit unterwerfen kann (pr. V., S. 105), kommt Kant dazu, zu sagen, daß die Achtung „eigentlich" die Vorstellung von einem Werte sei, „der meiner Selbstliebe Abbruch tut" (S. 31 Anm.), sei es, daß ich nun andere oder auch mich selbst als Selbstzweck achten soll. „Restringierend" oder einschränkend ist also sowohl der Begriff der Pflicht, wie der Freiheit (Autonomie), wie der Achtung, denn alle moralischen Begriffe sind — als solche — Begriffe, welche die Natur des Menschen als eine unmoralische Grundlage voraussetzen, indem sie dieselbe durch Einschränkung ihrer natürlichen Geneigtheit moralisch bestimmen.

Was sich „zuerst" und am ursprünglichsten aufdrängt, ist unser pathologisches, sinnliches Selbst, unsere „Natur" — „als ob es unser ganzes Selbst ausmachte". Den Hang: sich durch seine sinnliche Natur bestimmen zu lassen, könne man die Selbstliebe nennen, der die Achtung des Menschen als eines freien Selbstzwecks Abbruch tut. Also „demütigt" das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, „indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht" (S. 90)[1]). Moralisch ist die Achtung, indem sie die sinnlichen Naturneigungen restringiert; diese Negation ist aber gerade deshalb an ihr selbst positiv. Was sie als ein Modus des Selbstzwangs an natürlichen Widerständen hinwegräumt, ist zugleich eine positive Beförderung der Kausalität der Freiheit; indem sie den Anspruch der Neigungen abschlägt, verschafft sie der vernünftigen Natur des Menschen Ansehen. Sie kann sich deshalb auch nur auf endliche Wesen beziehen, d. h. auf solche, deren Natur einer Einschränkung

[1]) Die Seitenzahlen der folg. Zitate beziehen sich, soweit nicht näher bezeichnet, auf „pr. V.".

Digitized by Google

bedürftig und fähig ist. Wäre die menschliche Natur schon eo ipso dazu geneigt, den Menschen als Selbstzweck anzusehen, so bedürfte es keiner ausdrücklichen Achtung; diese kann dem Menschen höchstens zur sog. zweiten Natur werden. Aus Achtung handeln ist also dasselbe, wie aus Pflicht handeln (S. 98), denn beide bestimmen sich als Einschränkungen der natürlichen Geneigtheit in Rücksicht auf den Menschen als Selbstzweck. Die Achtung vermittelt ihrem Sinne nach die Natur des Menschen mit seiner praktischen Vernunft, das Sein mit dem Sollen; denn obgleich sie nicht pathologisch, sondern praktisch gewirkt ist, ist sie doch eine Triebfeder der praktischen Vernunft (S. 87ff.). Einem göttlichen Willen kann man als einem rein vernünftigen Willen keine Triebfedern beilegen und einer rein natürlichen Geneigtheit keine moralischen Triebfedern. Die Triebfeder eines moralischen Wollens muß also der Moralität entspringen und zugleich die Natur des Menschen ansprechen. Deshalb komme es darauf an zu zeigen, auf welche Weise das moralische Gesetz, dessen Inhalt darin besteht, daß man jeden Menschen, also auch sich selbst als Selbstzweck anzusehen habe, Triebfeder werde. Die a priori einsichtige negative Wirkung der Pflicht als eines Selbstzwangs ist die durch den Zwang bewirkte natürliche Unlust, denn der Selbstzwang tut unserer natürlichen Geneigtheit Abbruch; die ebenfalls a priori einsichtige positive Gefühlswirkung dieser den Menschen demütigenden Einschränkung seiner Neigungen, welche zusammen die Selbstsucht ausmachen, ist das moralische Gefühl der Achtung (S. 90), welche die einzige moralische Triebfeder ist.

d) Der Mensch als „vernünftiges Geschöpf".

Ihre schärfste Formulierung fand die Begründung der spezifisch menschlichen oder moralischen Problematik als solcher aus der Unnatur des Menschen in der Metaphysik der Sitten[1]). Moral ist „Kultun", nämlich der „Natur" (S. 227), ein sich-emporarbeiten aus der „Tierheit" zur „Menschheit", was aber nur möglich ist, weil die „Natur" des Menschen a priori eine menschliche ist; die „Tugend" ein sich-bezwingen-können, nämlich in seinen Naturneigungen (S. 251); die „Freiheit" eine die natürlichen Neigungen „einschränkende" Freiheit (S. 346).

[1]) Die Seitenzahlen der folg. Zitate beziehen sich, soweit nicht näher bezeichnet, darauf.

Digitized by Google

„Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündet durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht..." (S. 217ff.).

„Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen andern als den Selbstzwang ... enthalten ..."[1]). „Die Antriebe der Natur enthalten also (sc. konstitutive) Hindernisse der Pflichtvollziehung..." Als natürliches Lebewesen folge der Mensch seiner moralischen Einsicht ungern; gegen den — natürlichen — Widerstand seiner Neigungen. Aber als moralisches Wesen fühlt er doch andererseits bei Unterlassung des moralisch Gebotenen einen — moralischen — Widerstand gleichsam aus der entgegengesetzten Richtung, einsehend, daß er, wenn er der natürlichen Neigung folgte, unmoralisch handeln würde. „Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang ... gibt ... die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst (d. h. als solcher) zu erkennen."

Als moralisches Wesen (homo noumenon) kann sich der Mensch auch als physisches Wesen (homo phaenomenon) nicht als bloßes Mittel gebrauchen (S. 279). Dementsprechend teilt Kant (S. 264ff.) die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in solche ein, die den Menschen als animalisches (physisches) und zugleich moralisches Wesen betrachten und in solche, die ihn bloß als moralisches Wesen betrachten — während eine rein physische Betrachtung den Menschen nicht mehr als Menschen in Betracht zöge.

Wir fassen zusammen: Kants fundamentale Bestimmung des Menschen liegt in dem zweideutigen Begriff vom Menschen als

[1]) S. 262 löst Kant mit dieser gedoppelten Bestimmung des menschlichen Daseins: von Natur aus und durch sein eigenes Sein-können bestimmt zu sein, die scheinbare Antinomie einer „Pflicht gegen sich selbst" auf, indem er zeigt, wie das Selbst, welches sich nötigen kann und welches sich nötigen läßt nicht von derselben Seinsart ist, der Mensch „in zweierlei Bedeutung": 1. nach seiner Tierheit oder als vernünftiges Naturwesen und 2. nach seiner Menschheit oder als Vernunftwesen betrachtet werden muß. Etwas sein-wollen und -können, „aus sich selbst etwas machen" und „sich selbst einen Wert geben", d. i. moralisch-sein, kann der Mensch nur deshalb, weil er sich schon in einer Weise vor-gegeben ist, die dem menschlichen Wollen und Können zu Wollendes und zu Könnendes aufgibt.

Digitized by Google

einem vernünftigen Geschöpf oder Naturwesen. Nicht zufällig stößt sich schon Hegels früheste Kritik der Kantischen Moral (s. im folg. S. 162ff.) an dieser „sonderbaren Zusammenstellung". Ein Anstoß und sonderbar ist sie aber nur, sofern das Vorurteil leitend ist, daß sich der Mensch monistisch müsse verstehen lassen. Kant läßt weder des Menschen geistige „Existenz" in der natürlichen „Substanz", in dem, wie einer schon von Natur aus, ohne sein Zutun eo ipso ist, noch diese in jener aufgehen. Und er ist sich des Problematischen dieser Doppelung wohl bewußt. Es sei aber einzusehen, daß es unmöglich ist, „sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen", d. h. das Kausalverhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen theoretisch zu begreifen (s. M. d. S., S. 95 Anm. 1 u. S. 290 Anm. 1; vgl. Grlg., S. 105ff. u. r. V., S. 444). Und er leitet aus dieser Bestimmung des natürlich Erzeugten zur persönlichen Freiheit die Pflicht der Eltern ab: für die erzeugten Lebewesen von vornherein wie für Personen zu sorgen. „So ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige... Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet... Sie können ihr Kind nicht gleichsam als (sc. natürliches) Gemächsel... zerstören, oder auch nur dem Zufall überlassen, weil sie an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger herüber gezogen..." („M. d. S.", S. 95ff.).

e) Das „Ding-an-sich" als „homo noumenon" des „homo phaenomenon".

Weil die Sittlichkeit letztlich auf die Idee der Freiheit zurückführt (Grlg., S. 88), diese aber der Selbständigkeit des Menschen Ausdruck gibt und selbständig einer in dem ist, wie er an sich selbst, als freier Selbstzweck sein kann ist der Begriff des „Ding-an-sich" ursprünglich der praktische Vernunftbegriff einer freien Selbstätigkeit. Der ursprüngliche Gegenbegriff zum Ding-an-sich als dem Ausdruck für Freiseinkönnen ist daher nicht die Erscheinung der außermenschlichen Natur, sondern der „homo phaenomenon", d. i. der Mensch, sofern er als Naturwesen in der Abhängigkeit seiner Naturneigungen ist. Zur bloßen Er-

Digitized by Google

scheinung wird die Natur erst als bloßes „Weltwesen", weil Seiendes von der Art der Welt im Unterschied zum Menschen, der zugleich „Weltwesen" und „Weltbürger" ist, nur seiner Erscheinung nach erkannt werden kann, nämlich deshalb, weil solches Sein auch nur als Mittel, nur mittelbar aber nicht zugleich unmittelbar als sein eigener Zweck da ist — obgleich auch dieses unpersönliche, vernunftlose Sein, indem es uns von sich aus affiziert, durchblicken lasse, daß auch ihm etwas „für sich Tätiges", eine der Person analoge „Sache an sich selbst", also so etwas wie ein Selbstzweck zugrunde liege. Weil diese freie Selbsttätigkeit den ursprünglichen Sinn des Ansichseins erfüllt, kann auch der Mensch sich nur insofern in seinem Ansichsein, d. h. wie er unmittelbar für sich selbst sein kann, erkennen, als er sich in dieser seiner Freiheit des Könnens und in nichts anderem erkennt, aber nicht, soweit er sich gegenständlich vermittelt anschaut. Nur soweit er sich als ein sich selbst bestimmenkönnendes Wesen gleichsam „schafft", erkennt er sich in seinem Ansichsein, denn dieses ist nichts anderes als seine freie Schaffenskraft. Sucht man dagegen diesen spezifisch menschlichen Ursprung menschlichen Daseins in der Ebene seiner mittelbaren Erscheinung auf, so „versinnlicht" man dieses unmittelbare ursprüngliche Freiseinkönnen zu einer gegenständlich sinnfälligen „Erscheinung" und verkennt damit die Seinsart des Ansichseins, betrachtet den Menschen, auch noch als Ding-an-sich gleich wie eine mittelbare Erscheinung (Grlg., S. 91 ff. und S. 101).

Die formale Abstraktheit, welche Hegel Kants Begriff vom Ding-an-sich vorwirft[1]) kommt nicht daher, daß Kant das Ansichsein durch bloßes Absehen von allem Sein-für-Anderes unvermittelt bestimmte, sondern daher, daß es wider den Seinssinn des unmittelbaren Freiseinkönnens als einer „Idee" geht, das, wozu sich einer jeweils nur selbst — unter der Idee der Freiheit — bestimmen kann,

[1]) Hegels Vorwurf, daß Kant nicht sage was der „Inhalt" des Sittengesetzes sei, „was denn Recht und Pflicht sei", verkennt, daß der ursprüngliche „Inhalt" des Sittengesetzes die Freiheit (nämlich gegen seine Natur zu handeln) ist, diese Freiheit aber nicht als gegenständlicher Inhalt sondern als ein Seinkönnen und nur als solches Können ist. Hegel will aber die Sittlichkeit wie etwas Anwesendes anschauen. Denn für ihn liegt nur „in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart" „die Kraft der Sittlichkeit überhaupt" (siehe „Über die wissenschaftl. Behandlungsarten des Naturrechts", Meinersche Ausgabe, S. 353 u. 359). Vgl. in: Theologische Jugendschriften, S. 285 die formale Bestimmung der Sittlichkeit als „Schönheit der Seele" aus der Aufhebung des endlichen Gegensatzes von Sein und Sollen.

Digitized by Google

gegenständlich vorweg bestimmen zu wollen, wo es doch gerade in der Freiheit des Menschen steht, das Wozu, den mittelbaren bestimmten Zweck in Freiheit selbst zu bezwecken, welcher bestimmte Zweck-Inhalt daher notwendig unbestimmt, offen oder frei bleiben muß. Weil das Ansichsein nichts Gegenständliches ist, läßt es sich auch nicht in der Art und Weise einer gegenständlichen Auskenntnis erkennen, sondern nur als das, was es ist, ein freies Können, an-erkennen. Wie die Achtung den Menschen nicht weniger, sondern mehr, weil ursprünglicher — als einen ursprünglichen Selbstzweck — erschließt als die scheinbar aufschlußreichere „Zuneigung", so erkennt auch die bloße Anerkennung des Menschen als eines an sich selbst seienden Zwecks mehr und nicht weniger als die reichhaltigste Auskenntnis des Menschen nach seiner mittelbaren Erscheinung. Die Anerkennung des Menschen als eines freien Selbstzwecks ist die Voraussetzung für die Wahrheit jeder weiteren Bestimmung dessen, was einer ist, denn nur diese formale Anerkenntnis seiner Freiheit erkennt den Menschen so, wie er „an sich selbst", d. i. seiner eigenen Möglichkeit nach bestimmt ist. Dieses freie Können, durch welches er als Person bestimmt ist, wird gerade dadurch positiv erkannt, daß die Bestimmungen der Moralität, der „Sittlichkeit der Sitte" (Nietzsche) formal sind, den bestimmten Inhalt zu dem sich einer in Freiheit bestimmen kann, freilassen. Der primäre Sinn der Anerkennung und Achtung ist aber nicht: den in seiner Selbständigkeit Anerkannten nun auf sich selbst zu stellen, sondern ihm eine freie Begegnung zu ermöglichen, ein Verhältnis von freier Verbindlichkeit zu begründen.

2. Abschnitt.

Das autonome Verhältnis eines jeden zu sich selbst, als Selbstzweck, beweist sich im autonomen Verhältnis des einen zum andern.

§ 40. Die Autonomie eines jeden erfüllt ihren eigentlichen Sinn allererst im Verhältnis des Miteinanderseins.

Alle diese aufeinander bezogenen Bestimmungen der Selbständigkeit des Menschen, nämlich durch: „Person-", „Selbstzweck-", „frei-", „achtbar-" und „Ansich-"Sein betreffen aber ein solches persönliches Dasein, welches indem es ist, schon immer zugleich mit andern ist und sein soll. Nur dadurch ist das Dasein des

Digitized by Google

Menschen ein spezifisch menschliches Dasein. „Menschlichkeit ist das Teilnehmen an dem Schicksal anderer Menschen. Die Unmenschlichkeit ist, wenn man keinen Anteil an dem Schicksal anderer nimmt. Warum heißen einige Wissenschaften humaniora? Weil sie den Menschen verfeinern. Es bleibt daher bei jedem Studierenden, wenn er auch sonst nicht viel Gelehrsamkeit erworben hat, doch solche Verfeinerung und Gelindigkeit. Denn die Wissenschaften, indem sie das Gemüt okkupieren, geben ihm solche Gelindigkeit ..." (Ethik, S. 250). Diese Grundstimmung Kants ist stets im Blick zu behalten — nicht deshalb, weil es wichtig wäre, zu wissen, daß Kant außerhalb seiner Philosophie ein hervorragend humaner Mensch gewesen ist, sondern weil sie seine praktische Philosophie im ganzen und einzelnen von Grund auf bestimmt. Daß der Mensch ein „Selbstzweck" ist, das bedeutet für Kant keineswegs, daß es dem menschlichen Dasein als einem je eigenen — eigentlich oder uneigentlich — um sich selbst gehe; denn die „Welt", in welche Kant den Menschen gesetzt sieht, ist keine Welt in die er zu seinem Befremden geworfen ist, sondern eine Welt von seinesgleichen, d. h. eine ebenbürtige Mitwelt, durch die auch allererst ein jeder zum Dasein und weiterhin zu verantwortlicher Existenz kommt. Der primäre Sinn der Bestimmung des Menschen als eines zu achtenden Selbstzwecks ist nicht die Begründung des Menschen als eines auf sich gestellten In-dividuums, sondern die Begründung selbständiger Verhältnisse aneinander teilnehmender Personen. Die wechselseitige Anerkenntnis des einen, nämlich durch den andern, als eines zu achtenden Selbstzwecks „restringiert" ihrem Sinne nach die natürliche Geneigtheit zur Selbstsucht und den in ihr begründeten Verfall der menschlichen Verhältnisse in gegenseitige Abhängigkeit in selbstsüchtiger Zu- und Abneigung. Die Achtung des Menschen als eines Selbstzwecks hat den Sinn, diesen Verfall in pathologische Unfreiheit aufzuhalten und zu einer freien — „praktischen" — Verbindlichkeit des einen mit dem andern zu modifizieren. Die moralische Bedeutung der Erkenntnis des Menschen als eines Selbstzwecks liegt also darin, daß — indem ein jeder den andern wie sich selbst als eine Person anerkennt, welche die Freiheit hat, sich selbst ihre Zwecke zu setzen — keiner mit dem andern zum Zweck des eigenen Gebrauchs umgeht. Indem ein jeder von derselben Seinsart und -würde wie ich selbst, ein Wesen meinesgleichen ist, bin ich selbst seinesgleichen, sind wir zu gegenseitiger Achtung verbunden.

Digitized by Google

Als Mann und Frau, Arbeiter und Mitarbeiter, Arzt und Patient, Dozent und Hörer usw. — ist zwar der eine dem andern Mittel zum Zweck, aber keiner hört damit auf, in diesen Verhältnissen zugleich sein eigener Zweck zu sein. Und als solcher kommt einer nicht so sehr ausdrücklich für sich selbst als vielmehr gerade für den andern in Betracht, weil sich die Selbstsucht wesentlich „altruistisch", im andern, durchsetzt.

a) Der Grundsatz der reinen praktischen Vernunft als Prinzip der möglichen Verallgemeinerung des einen mit dem andern.

Der Grundsatz der reinen praktischen Vernunft: so zu handeln, daß die Maxime des eigenen Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, dieses Erproben der Sittlichkeit der Maxime an ihrer Fähigkeit zur Verallgemeinerung begründet sich nicht aus einer freischwebenden allgemeinen Vernunft der Menschheit, sondern geht darauf zurück, daß in, und zwar in jedem Menschen als solchem — universaliter — als „guter Kern" als „eigentliches Selbst" der zu achtende Selbstzweck, diese Idee vom menschlichen Sein liegt. Indem der Mensch wesentlich mit andern da ist und ein jeder dieser Andern seinesgleichen ist, stellt das moralische Prinzip notwendigerweise einen universellen Anspruch. Hegels Kritik[1]) der diesbezüglichen Beispiele Kants[2]) — insbesondere desjenigen vom „Depositum" — ist daher keineswegs stichhaltig. Hegels Kritik gipfelt darin, daß er sagt: „Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?" Kant hätte a priori deduzieren müssen, daß Eigentum sein müsse, statt den tautologischen Satz zu entwickeln, daß Eigentum Eigentum sei und nichts anderes. Die Aufnahme einer solchen inhaltlichen Bestimmtheit in die absolute Form der Sittlichkeit sei geradezu das „Prinzip der Unsittlichkeit".

Unzutreffend ist Hegels Kritik deshalb, weil das „Vertrauen", worin das Deponieren eines Depositums gründet und worauf Hegel selbst (a. a. O., S. 359 ff.) als auf die entscheidende „lebendige Beziehung" hinweist, das Miteinandersein voraussetzt und dieses allerdings „sein muß", sofern der eine, welcher vertraut, indem er

[1]) „Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie". Meinersche Ausgabe 1913, S. 354 ff.

[2]) „Kritik der praktischen Vernunft", S. 32 ff.

Digitized by Google

ist und vertraut, auch schon einen andern, mit dem er ist und dem er vertraut, voraussetzt. Das Vertrauen ist ein Vertrauens-verhältnis, und als Vertrauens-verhältnis ist es zwar nicht deshalb gefordert, weil es sonst kein Depositum geben kann, aber deshalb, weil ohne Vertrauen überhaupt kein wahrhaft persönliches Verhältnis bestehen kann. Indem der eine dem andern ein Depositum anvertraut, vertraut er sich selbst einem andern an. Und ein solches Verhalten würde gegen seine eigene Voraussetzung: das mögliche Vertrauens-Verhältnis verstoßen, wenn es sich nicht aus der Gemeinsamkeit des Verhältnisses begründen könnte. Diese vorausgesetzte Gemeinsamkeit ausdrücklich zu machen, ist der Sinn der als möglich geforderten Verallgemeinerung der eigenen Maxime. Weil das Vertrauen seinem eigenen Sinne nach schon ein gemeinsames Verhältnis voraussetzt, muß sich der Anspruch der einen Person mit dem Anspruch der andern verallgemeinern, muß der eine dem andern entsprechend-sein können. Die von Hegel beanstandete Tautologie kehrt zwar in unserer Erläuterung insofern wieder, als sie auch nichts anderes besagt, als daß Vertrauen Vertrauen ist; aber diese Selbstverständlichkeit ist nur dann nichtssagend, wenn zuvor explizit verstanden ist, was sie implizite besagt, nämlich dies, daß konkretes Vertrauen anvertraut, nämlich einem andern, welcher andere mit dem eigenen Dasein und dessen Verhalten schon vorausgesetzt ist, woraus sich ergibt, daß die Maxime des eigenen Verhaltens ihren Sinn nur erfüllen kann, wenn sie nicht gegen ihre eigene Voraussetzung, die Gemeinsamkeit der Lebensverhältnisse, verstößt — weshalb Kants Prinzip gar nicht abstrakt, sondern äußerst konkret und doch ein Prinzip a priori ist.

Zwar betont Kant die Pflicht „gegen sich selbst" vor der Pflicht gegen andere, aber als die „Bedingung, unter der die Pflicht gegen andere" beobachtet werden könne[1]). Und andererseits gilt: „Ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur, sofern ich zugleich mich selbst verbinde" (M. d. S., S. 262). Das primär Verbindliche ist zwar die Pflichtidee als solche, aber diese Idee existiert nicht in einem intelligiblen Himmel, sondern wie die „Menschheit", welche verpflichtet, „in uns" selbst und besagt nichts anderes,

[1]) „Wer die Pflicht gegen sich selbst übertritt, wirft die Menschheit (sc. in seiner Person) weg und dann ist er nicht mehr imstande Pflichten gegen andere auszuüben". (Ethik, S. 147.) Vgl. Ethik, S. 245: „Die höchste unter allen diesen Pflichten ist die Hochachtung für das Recht anderer Menschen."

Digitized by Google

als daß der Mensch einen jeden andern wie sich selbst als das achten soll, was er der Idee nach eigentlich ist, nämlich ein Selbstzweck. Indem ich auch in mir nicht meine seiende Person, sondern die Persönlichkeit zu achten habe, welche Persönlichkeit das Sein einer jeden Person bestimmt, sind mit den Pflichten gegen sich selbst zugleich die Pflichten gegen die andern mitgesetzt und umgekehrt. „Ein jeder Mensch hat Anspruch auf Achtung und ist wechselseitig dazu verbunden, auch jeden andern zu achten" (M. d. S., S. 321; Ethik, S. 235). Anthropologisch bekundet sich dieser unmittelbare Zusammenhang des einen mit dem andern in Kants Bestimmung des „Charakters". „Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden andern[1]) sich zur obersten Maxime gemacht zu haben, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat" (Anthropol., S. 239). Der Gegenstand der praktischen Philosophie sind überhaupt ausschließlich „die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen", die wechselseitigen Menschenpflichten gegen sich selbst und andere (M. d. S., S. 358).

b) Die Achtung des andern als eines Selbstzwecks vollzieht sich durch Einschränkung der eigenen Selbstsucht.

Daß der Mensch „das Ich hat" (Anthropol., S. 11) erhebt ihn zwar unendlich über alle Lebewesen, die kein selbstbewußter Selbstzweck sind, aber keineswegs über seine Mitmenschen, die ihm gerade darin ebenbürtig sind. Von dem Tage an, da sich der Mensch seines Ich bewußt ist, „bringt er sein geliebtes Selbst... zum Vorschein und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort", wenn auch gegen denjenigen der andern und unter dem Anschein der Selbstverleugnung. Diesem Egoism könne nur durch „Pluralism" begegnet werden, d. i. „die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassen, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten", anzuerkennen, daß mit dem eigenen Dasein das Dasein „eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt)" da ist. Dem natürlichen Egoismus setzt sich also zweierlei entgegen: erstens die Pflicht als Selbstzwang, welche den Egoismus der selbstsüchtigen Neigung einschränkt, und

[1]) Von uns gesperrt.

Digitized by Google

zweitens die Achtung eines jeden andern als Selbstzweck, welche den Egoismus als selbstsüchtige Neigung einschränkt. Die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes schränkt also zweifach ein: 1. das natürliche Geneigtsein des Ich, sich seinen eigenen Naturneigungen zu überlassen, und 2. das natürliche Geneigtsein des Ich, die andern als Mittel für sich selbst zu gebrauchen. Die logische Anmaßung des Egoism (Anthropol., S. 13) sei aber dies, daß es der denkende Mensch für unnötig hält, „seine Urteile auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich, als ob er dieses Probiersteins... gar nicht bedürfe..." „Man sage ja nicht, daß wenigstens die Mathematik privilegiert sei, aus eigener Machtvollkommenheit abzusprechen", denn auch sie könne ihre Einsichten nur durch geschichtliche Zusammenarbeit sicherstellen[1]).

c) Das zwiefache Tugendprinzip der eigenen „Vollkommenheit", aber fremden „Glückseligkeit".

Unbeschadet dieser, die Menschen im Leben und nicht erst angesichts des Todes gleichstellenden Seinsart und -würde: zu achtender Selbstzweck zu sein, ist doch ein jeder andere, der meinesgleichen ist, prinzipiell ein anderer als ich selbst, der ich einzig und allein kein „anderer" bin. Und aus dieser „Realität des Unterschieds" in der „Einheit" von Ich und Du (Feuerbach) begründet sich eine prinzipielle Verschiedenheit des Verhaltens zu sich selbst und zu andern. Sie bekundet sich in Kants zweifachem Tugendprinzip. „Die Zwecke, die zugleich Pflichten sind", sind nach Kant 1. eigene „Vollkommenheit", und 2. fremde „Glückseligkeit". „Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären. Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen." Denn glückselig sein will jeder schon von selbst, dazu braucht man sich

[1]) Vgl.: M. d. S., S. 322, über die Achtung des andern Verstandes; Ethik, S. 261 und 307. „So haben... die Menschen nötig, sich zu eröffnen, denn dadurch können sie nur ihre Urteile rektifizieren." Die praktische Achtung für das Recht anderer Menschen befördere sehr die Verstandeserkenntnisse und die wahre Sprache der Vernunft sei demütig, d. h. sie achtet die Meinung der andern, sei aber weder „alltägig" noch „paradox" wie der „logische Eigensinn", welcher sich der allgemeinen Meinung entgegensetzt und so oft nur „den Seltsamen" macht.

Digitized by Google

nicht, wie es im Begriff der Pflicht liegt, gegen seine Natur zu zwingen, und umgekehrt kann man sich nicht des andern Vollkommenheit zum Zweck setzen, denn die Vollkommenheit des Menschen als einer Person besteht eben darin, daß man sich selbst vervollkommnen soll, aber es kann sich kein anderer vornehmen, etwas für den andern zu tun, was jeder nur selbst tun kann (M. d. S., S. 225ff.).

d) Die Interpretation des Geschlechtsverhältnisses.

Ihre beste Bewährung findet aber die aus der Idee des Menschen als eines zu achtenden Selbstzwecks begründete Unsachlichkeit[1]) der menschlich geforderten Verhältnisse in Kants Erörterung des Geschlechtsverhältnisses und der Freundschaft (s. z. folgenden: Ethik, S. 204ff. und M. d. S., S. 271ff.).

Als Geschlechtswesen hat der Mensch eine unmittelbare Neigung zum andern — Geschlecht, als Objekt seines Genusses. Als „Neigung" verfällt die Geschlechtsneigung der Gefahr, den andern Menschen un-persönlich zu gebrauchen. Sofern die Liebe in der Geschlechtsneigung begründet ist, liebt einer den andern nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck, nämlich der Befriedigung seines Geschlechtstriebs. Diesem „Appetit" ist im Unterschied zur wahrhaft menschlichen Liebe das Glück der andern Person gleichgültig; als Gegenstand des Appetits ist der andere eine „Sache", ohne Rücksicht darauf, daß der Mensch zugleich Selbstzweck ist. „Weil die Geschlechtsneigung keine Neigung ist, die ein Mensch gegen den andern als Mensch hat, sondern eine Neigung gegen das Geschlecht, so ist diese Neigung ein Prinzipium der Erniedrigung der Menschheit, ein Quell, ein Geschlecht dem andern vorzuziehen"; als einem „Mann" ist einem das Weib als Mensch gleichgültig und nur das weibliche Geschlecht am Weibe von Bedeutung. Die Menschheit wird hierbei hintangesetzt. Die beiderseitige Geschlechtsneigung geht nicht auf die Menschlichkeit, sondern auf die Geschlecht-

[1]) Im Sinne des Sprachgebrauchs muß andererseits gesagt werden, daß diejenige Humanität, welche Kant begründet, eine eminent „sachliche" ist, aber nicht deshalb, weil er das gemeinsame Besorgen einer Sache als das eigentlich Verbindende gelten ließe, sondern weil er die unmittelbar persönlichen Verhältnisse aus der Natur des Menschen als einer Person begründet. Gemeinsames sachliches Verbundensein begründet noch keine Sachlichkeit in den persönlichen Verhältnissen, sondern verhindert zunächst nur, daß der eine mit dem andern über das sachlich Erforderliche hinaus überhaupt in verbindlicher Weise zusammenkommt.

Digitized by Google

lichkeit und insofern auf die Tierheit, auf den Menschen als „animalisches Wesen". Da nun aber der Mensch diese Neigung von Natur aus hat, so ist die moralische Frage bezüglich des Geschlechtsverhältnisses die nach der Möglichkeit der Vereinbarung von Naturneigung und sittlichem Grundsatz. Die Bedingung, unter der der Gebrauch der facultatum sexualium mit der Moralität übereinstimmt, ist nach Kant ausschließlich die (monogamische) Ehe, weil diese die natürliche Neigung restringiert im Sinne des Kongruierens mit der Moralität. Indem die Ehe einen jeden der Ehegatten als ganzen Menschen, mithin auch als Person und nicht nur als Geschlechtswesen beansprucht, verhindert sie, daß der eine über den andern als Mittel zum Zweck (des geschlechtlichen Genusses) disponieren kann, während umgekehrt das Konkubinat den ganzen Menschen zur Sache macht. Das Recht über die ganze Person, also auch über ihr Geschlecht, erwirbt einer aber nur dort, wo er sich seinerseits in ganzer Person dem andern hingibt, welches der moralische Sinn der Ehe ist, worin sich der eine reokkupiert, indem er sich dem andern hingibt. Die erste und zweite Person sind in ihr „unitarisch" (Anthropol., S. 16) verbunden, sie machen eine Willenseinheit aus.

Wie die Geschlechtsliebe so nimmt jede sinnliche Liebe an dieser Problematik der Versachlichung der Person teil; sofern der Geliebte nicht so sehr um seiner selbst willen als um des Liebenkönnens willen — selbstsüchtig — geliebt wird, wird das Verhältnis der Zuneigung achtungslos, pathologisch statt praktisch gewirkt (Grlg., S. 29).

Die aus der ontologischen Doppelung des Menschen geforderte Übereinstimmung von Zuneigung (Liebe) und Achtung sieht Kant vorzüglich im Verhältnis der Freundschaft gewährleistet.

e) Das Ideal der Freundschaft als der Vereinigung von „Liebe" und „Achtung".

Was Kant über die Freundschaft zu sagen weiß, steht in nichts zurück hinter der klassischen Analyse antiker Freundschaft bei Aristoteles. Denn die Freundschaft war für Kants ebenso strenge wie humane Philosophie, und zwar bis in seine Auffassung vom „Denken" als einer sich gegenseitig berichtigenden Mitteilung hinein, nicht minder grundlegend als sie es im Ursprung der abendländischen Philosophie dem Urbild aller sokratischen Denkungsart gewesen ist[1]).

[1]) Auch noch die einsame Gedankenarbeit eines Dilthey ist getragen von seiner Freundschaft mit York v. Wartenburg. Wie dieser, unbeschadet seiner Tendenz auf

Digitized by Google

„Das Maximum der Wechselliebe ist die Freundschaft und diese ist eine Idee, denn sie dient zum Maß, die Wechselliebe zu bestimmen." Der eine reokkupiert sich im andern; indem sich der eine dem andern hingibt, hat er sich nicht weggegeben, sondern nur „in andern Händen", aus denen er sich erst eigentlich in seine eigene Hand bekommen kann. Man könne nicht zuerst aus Selbstliebe sein eigenes Wohl besorgen und hernach, wenn es besorgt ist, auch noch das Wohl der andern zu besorgen suchen, denn auf diese Weise komme man mit der Besorgung seiner selbst überhaupt an kein Ende und das Besorgen des fremden Wohls unterbleibt. Um das Glück der Menschheit besorgen zu können, muß der eine des andern Glück besorgen. Dies sei die Idee der wahren Freundschaft, „wo die Selbstliebe verschlungen ist in der Idee der großmütigen Wechselliebe". In der Freundschaft sorgt ein jeder gerade dadurch für sich, daß er bemüht ist, das Wohl des andern zu besorgen. Im Vertrauen auf die freiwillige Bereitschaft des einen ist aber der andere selbst so freimütig, eine solche nicht zu fordern (Ethik, S. 259; vgl. M. d. S., S. 332). Zufolge dieser gleichgestellten Wechselseitigkeit sei es aber sehr „delikat", dem andern mit eigenem Schaden zu helfen, denn man kann dies dem andern eigentlich nicht anmuten, daß dieser nun aus dem Schaden seines Freundes Nutzen ziehe. Kant unterscheidet drei Arten des Befreundetseins: Freundschaft des Bedürfnisses, des Geschmacks und der Gesinnung. Das „süßeste und delikateste der Freundschaft" ist die Gesinnung gegenseitigen Wohlwollens. Diese Freundschaft der Gesinnung oder des Sentiments könne aber im Deutschen schlecht ausgedrückt werden. Sie ist primär in keiner Zusammenarbeit und Dienstleistung begründet, sondern in grundsätzlichen „Gesinnungen der Empfindungen". Im Zusammensein mit irgendeinem andern (alius), in Gesellschaft, gibt sich keiner ganz frei, so wie er ist; vor einem alius hält sich ein jeder zurück, keiner vertraut sich dem andern ganz an, aber mit dem alter ego des Freundes kann einer „völlig kommunizieren"; nur in der Freundschaft kann man ganz in Gesellschaft sein, während einer im allgemeinen gesellschaftlichen Umgang „noch

„Einzelgewissen" bekennt, daß sich auch der wissenschaftliche Weg besser zu Zweien gehe und manches Wort nur durch Antwort werde, so bekennt jener, unbeschadet seiner gleichsinnigen Tendenz auf „Selbstbesinnung", daß „die Freundschaft im Sinne der Alten außer der Philosophie das Höchste in diesem problematischen Leben" sei (Briefwechsel, Halle 1923, S. 216).

Digitized by Google

nicht gänzlich in der Gesellschaft steht". Solches völlige Kommunizierenkönnen und sich darin rektifizieren sei der „ganze Zweck des Menschen, was ihn seines Daseins genießen läßt". „Ohne Freund ist der Mensch ganz isoliert." Die Zurückhaltung[1]), welche auch noch die Freundschaft erfordert, ist keine solche um seiner selbst willen, sondern um des andern willen[2]). Der primäre Zweck der Freundschaft sei gerade dies: sich von der gebräuchlichen Zurückhaltung im Verkehr mit Fernerstehenden entlasten zu können und sich wenigstens dem einen unter den andern rückhaltlos eröffnen zu können (vgl. M. d. S., S. 334). Daraus motiviere sich auch die spezifische Gefahr dieser „besonderen Vereinigung": nun gegen alle andern, mit denen man nicht befreundet ist, um so verschlossener zu sein, einen ausschließlichen Zusammenschluß zu bilden.

„Jeder suche, daß er würdig sei, ein Freund zu sein", durch Offenherzigkeit und Freimütigkeit; diese machen uns der Freundschaft würdig und habe man sich ihrer würdig gemacht, so werde sich schon eines Tages einer finden, der uns zum Freunde will (Ethik, S. 254 ff.).

Ihre schärfere Ausprägung gewann die prinzipielle Bedeutung der Idee der Freundschaft in der Metaphysik der Sitten (S. 329 ff.): „Alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des andern enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen" (S. 355). Und „wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äußeren Verhältnis der Menschen gegeneinander, so betrachten wir uns in einer moralischen ... Welt, in welcher nach der Analogie[3]) mit der physischen, die Verbindung

[1]) Als ein äußerst charakteristisches Gegenstück zu Kants humaner Freundschaftsidee vgl. etwa Luthers Brief an Christof Schouerl (Enders Br. I, S. 82 f.); Luther setzt sein Vertrauen grundsätzlich überhaupt nicht auf den Menschen sondern als Christ allein auf Christus, als den einzig wahren Freund der Menschen.

[2]) „Die Zurückhaltung besteht darin, daß man seine Gesinnungen nicht äußert. Dieses kann man erstlich dadurch tun, daß man ganz schweigt. Das ist ein kurzes Mittel zurückhaltend zu sein, es ist aber ein Mangel eines geselligen Umganges und solche stillen Menschen sind nicht allein in der Gesellschaft überflüssig, sondern sie machen sich auch verdächtig und jeder glaubt, er passe auf. Denn wenn er gefragt wird, was er von dem urteilt, und er sagt: „Ich schweige", so ist das soviel, als daß er das nachteilige Urteil bejaht, denn, würde er gut urteilen, so könnte er Ja sagen. Da das Schweigen immer verrät, so ist es nicht einmal der Klugheit gemäß, zurückhaltend zu sein." (Ethik, S. 284 ff.)

[3]) Diese Analogie ist aber mehr als eine bloße Analogie, denn sie gründet ihrerseits in der physischen Natur auch des Menschen.

Digitized by Google

vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern; durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande voneinander zu erhalten ..." Die „Achtung" begründet also jene freiwillige Anerkennung der ebenbürtigen Selbständigkeit des andern, welche nach Dilthey in dem zunächst widerwillig erfahrenen Widerstand des andern ihren ersten empirischen Ausdruck findet. In der abstandhaltenden Anerkennung nehme ich Rücksicht auf des andern Selbständigkeit, womit ich zugleich die eigene reokkupiere. In der abstandtilgenden Neigung hänge ich vom andern ab, weil die Neigung selbst ein Hang ist und mache zugleich den andern von mir abhängig. Die Achtung ermöglicht also der Zuneigung eine unabhängige Begegnung des andern an ihm selbst. Sie ist in bezug auf die Tendenz der Neigung als einem „Prinzip der ersten Annäherung" und Selbstsucht eine Maxime der Einschränkung, sie untersagt den unmittelbaren Gebrauch des andern, zu dem vor allem die Geschlechtsneigung tendiert.

„Die innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung" ist aber die Freundschaft. Sie ist ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung zum Wohl des andern und somit selbst eine Pflicht. In ihr vereinige sich das Prinzip der Annäherung mit dem des Abstandhaltens. Sie ist keine auf wechselseitige Vorteile abgezweckte Verbindung, sondern rein moralisch, d. h. unmittelbar in der Gesinnung als solcher gegründet — ein zweckfreies Füreinanderdasein, in dem keiner zu etwas anderem, sondern beide unmittelbar füreinander da sind. Gerade deshalb aber, weil sie nichts verbindet, was sie äußerlich zusammenhielte, bedarf solche Freundschaft des inneren Haltes, den ihr die gegenseitige Achtung gibt, welche die Wechselliebe der Freundschaft einschränkt und ein Sich-gemein-machen verhindert. Diese rein moralische Freundschaft der Gesinnung sei kein bloßes Ideal, sondern dieser „schwarze Schwan" existiere wirklich hin und wieder in Vollkommenheit.

§ 41. Die ursprünglichen Grundzüge von Hegels Kritik der Kantischen Moral.

Diese Moralphilosophie Kants hat in Hegel einen erbitterten Gegner gefunden. Am frühesten und auch am offensten äußert sie sich in

Digitized by Google

der Jugendschrift[1]) über den „Geist des Christentums und sein Schicksal," und späterhin in der Abhandlung über das Naturrecht (a. a. O., S. 351 ff.). Hegels eigenstes Interesse geht nicht auf eine Bestimmung der primären Verhältnisse von Mensch zu Mensch, sondern auf die Rechtsphilosophie. Denn als den eigentlichen Ort der Sittlichkeit sieht er von vornherein das staatliche Gemeinschaftsleben an. Am durchsichtigsten ist seine früheste Kritik an Kant, und zwar gerade deshalb, weil sich diese noch nicht auf der technischen Höhe einer durch Formalisierung allseitig gesicherten Begrifflichkeit bewegt.

Hegel erarbeitet sich seinen Begriff von „absoluter Sittlichkeit" aus der Interpretation der christlichen Moral, insbesondere der Bergpredigt und des Johannisevangeliums. Es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß der wesentliche Fortschritt auf dem Wege zur „Wahrheit" darin liege, daß Jesus das „Gesetz" durch die „Liebe" überwunden habe. Ineins damit greift er die Gesetzesmoral Kants an, indem er sie methodisch der „positiven", d. h. der äußerlich gesetzten Religion gleichstellt. Wie später im „Naturrecht", will Hegel bereits hier demonstrieren, daß und warum Kants Prinzip der Sittlichkeit ein „Prinzip der Unsittlichkeit" sei, daß, nämlich vom Standpunkt „absoluter" Sittlichkeit herab gesehen, Kants Begriff von „Moralität" auch noch eine bloße „Legalität" bedeute. Denn Kants Prinzip vermöge nicht das Sollen im Sein aufzuheben. Er bleibe auf dem Standpunkt des empirischen Bewußtseins stehen. Das Wesen der absoluten Sittlichkeit sei aber, daß sie sich „ganz erfüllt", „absolut" im Sinne von absolut-erfüllbarer Sittlichkeit, schrankenlose, uneingeschränkte Sittlichkeit sei. Zwar begründe Kant das moralisch Gebotene autonom, aber die Positivität, d. i. die äußere Gesetztheit des Gebotenen sei damit doch nur unvollkommen beseitigt. Der Unterschied sei nur der, daß der „Knecht" den „Herrn" nun nicht mehr außer sich, sondern in sich habe. Indem sich die praktische Vernunft der pathologischen Liebe entgegensetze, bleibe ein unzerstörbarer Rest an (positiver) Gesetztheit, eine objektive Voraussetzung übrig, „die vollends dadurch empörend wird, daß der Inhalt, den das allgemeine Pflichtgebot erhält, eine bestimmte Pflicht, den Widerspruch: eingeschränkt

[1]) „Hegels theolog. Jugendschriften", herausgeg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 265 ff. — Diese Fragmente sind wie alle „entstehungsgeschichtlichen" Dokumente, in denen sich die Weltanschauung eines Denkers noch ausbildet, für das Verständnis aller weiteren Schriften Hegels grundlegend, zumal mit Overbeck zu fragen ist, ob nicht alle weitere „Entwicklung" des Geistes eine „Verfallsgeschichte" ist.

Digitized by Google

und allgemein zugleich zu sein, enthält und um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Prätensionen macht." Für Jesus aber habe: im Geiste der Gesetze handeln nicht — wie Kant interpretiert — bedeutet: aus Achtung für die Pflicht im Widerspruch zu seinen Neigungen handeln, sondern er wollte den „Menschen in seiner Ganzheit" wieder herstellen — mit welcher „Ganzheit" sich Hegel freilich nur selbst interpretiert. Die Bergpredigt, an der er sich orientiert, sei über diese ganze Welt von Moralität erhaben; sie predige keine Achtung vor dem Gesetz, sondern zeige des Gesetzes Erfüllung durch die Liebe, welche das Gesetz entbehrlich mache. Kants Pflichtgebot setze dagegen eine Trennung des Menschen in sich selbst voraus, ein (natürliches) Sein im Gegensatz zu einem (moralischen) Sollen. Dagegen postuliert Hegel eine absolut-seiende Sittlichkeit, als eine solche „Modifikation des Lebens", die den Gegensatz absolut aufhebt, indem sie sich ganz erfüllt. Kants Feststellung, daß Liebe (der Empfindung) nicht geboten werden könne, ist für H.'s Kritik kein Hindernis, denn in der wahren Liebe fehle „aller Gedanke an Pflicht", d.h. sie stehe jenseits der Alternative von „pathologisch" und „praktisch". Sein oder Wirklichkeit habe die Sittlichkeit nur, wenn die Objektivität der allgemeinen Form und die Subjektivität des besonderen Inhalts alle Entgegensetzung aufgehoben habe, wenn das Gesetz mit der Geneigtheit völlig eins sei, sich ganz „ausfülle", erfülle und somit aufhebe. Kants Moral bringe es aber nur zu einer relativen Übereinstimmung (Identität) aber nicht zur absoluten „Indifferenz".

Die wahre Übereinstimmung sei keine Übereinstimmung von Verschiedenen, sondern Leben, weil Leben von Leben nicht verschieden sei und als „lebendige Beziehung": Liebe. Als Modifikationen der Liebe interpretiert Hegel die verschiedenen Grundbegriffe der sog. christlichen Gebote. Die Liebe sei das einzige Prinzip wahrer Tugend; ohne sie wäre jede Tugend zugleich eine Untugend. Tugenden „ohne Herrschaft und Unterwerfung" sind Modifikationen des Lebens (der Liebe), „lebendige Beziehung Lebendiger." Das Leben oder die Liebe interpretiert Hegel als eine „Empfindung des Ganzen", welche Empfindung des Ganzen die absolute Aufhebung der Gegensätze in einer lebendigen Beziehung darstellt. Die „Wahrheit", welche Hegel schon hier im Auge hat, ist für ihn vorbestimmt als eine absolute Synthese der zunächst bestehenden Gegensätze und insofern als „Negation der Negation".

Digitized by Google

„Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend" (a. a. O., S. 383). Die copula drückt diese seiende Vereinigung aus und die Arten von Sein unterscheiden sich als verschiedene Arten mehr oder minder vollkommener Vereinigung. Absolut wahres Sein ist somit: absolut identisches Sein. Kants Begriff von Liebe vereinigt aber die einander Liebenden nur unvollkommen; eine Liebe, welcher noch ein Gebot gegenübersteht, erfüllt nicht den Sinn ihrer Tendenz, nämlich zur absolut erfüllten Vereinigung, von welchem Telos Hegel in der Bestimmung der „absoluten" Sittlichkeit ausgeht. Woraus also Hegel späterhin, in der Abhandlung über das Naturrecht, die Absolutheit der Sittlichkeit formal bestimmt, nämlich aus der „Indifferenz" der zunächst bestehenden Bestimmtheiten und was formal-logisch weiterhin in der Idee eines „absoluten Unterschieds" (= Identität) zum Ausdruck kommt, das ist hier in die Bestimmung der Liebe als einer alle Unterschiede aufhebenden absoluten Vereinigung des einen und andern gefaßt. Die Entgegensetzung der Pflicht und Neigung habe in den Modifikationen der Liebe ihre Vereinigung gefunden. In der Liebe vereinigt sich das mit sich selbst entzweite Leben; sie allein breche „die Macht des Objektiven", die „Immoralität" des „positiven" Menschen, der „gegebene Verhältnisse" anerkennt. Nur in der endlichen, unwahren Liebe sei der eine des andern Bedingung und keiner unbedingt; der eine ist für den andern und also auch für sich nur durch eine fremde Macht. Dagegen: wahre Vereinigung (= wahres Sein), eigentliche Liebe, schließe jede Entgegensetzung aus; sie sei ein Gefühl, in dem nicht mehr Fühlendes und Gefühltes unterschieden werden können, sondern als Lebendige sind die Liebenden eins und ihre Liebe ist ein Gefühl dieser Einheit des Lebendigen. Indem das (!) Eine das (!) Liebende und das Andere das Geliebte ist, sind beide Organe der einen Liebe. In ihr findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst in Einigkeit. In ihr ist das Getrennte als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige. Alle „Aufgaben" sind in ihr gelöst. Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung, in der Befühlung bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung. Die Geister (!) werden ausgewechselt. Unterscheiden können sich die Liebenden nur sofern sie die Möglichkeit der Trennung denken. Wenn sich aber auch die Vereinigten wiederum trennen, so ist ihre Vereinigung doch ungetrennt geworden, nämlich im Kind. Das Kind ist die Eltern selbst.

Diese Gedanken des jungen Hegel, welche eine auffallende Ähnlich-

Digitized by Google

keit mit denen der späteren Junghegelianer haben, treffen wir in einem gleichsam erwachsenen Zustand in Hegels Logik an. Und hätte der „Geist" des Begreifens nicht schon dem jungen Hegel die Feder geführt, wo er über das „Leben" und die „Liebe" philosophiert, so müßte man seine „Logik" als eine bloß ver-geistigte und allseitig ausgedachte „Metaphysik der Geschlechtsliebe" auffassen. Diese Genesis ist aber so wenig klar und eindeutig wie die Geschichte des menschlichen „Geistes" überhaupt. Wir begnügen uns daher mit dem Hinweis darauf in welchen logischen „Gedanken" die Vereinigung von Liebenden wieder zu erkennen ist.

Das formale Grundprinzip der Logik ist die Entwickelung des wahren Seins auf den verschiedenen Stufen der Einheit zweier zunächst entgegengesetzter Bestimmungen. Alle Begriffe sind ja nach Hegel Beispiele solcher Synthesen. Vor der ersten, rein logischen Vereinigung (von Sein und Nichts) steht aber in Hegels menschlich-allzumenschlicher Entwicklung seines Denkens der Gedanke an die Vereinigung von Ich und Du. Deren Liebe gilt als absolute Vereinigung, und absolute Vereinigung als absolutes Sein. Dieses absolute Sein wird in der Logik definiert als ein „dumpfes, leeres Bewußtsein, welches aber als Bewußtsein aufgefaßt ist." In der Jugendschrift ist es eine „bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung" gehende Vereinigung im Gefühl des Lebens, welches Lebensgefühl als „aufgefaßtes Leben" das wahre Sein ist. Was also hier noch ein absolutes Gefühl auffaßt, vereinigt und aufhebt, das faßt auf, vereinigt und hebt dort das absolute Denken auf. Dem Lebensgefühl entsprechen später die verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins. Und der späterhin leitende Begriff des „Geistes" ersetzt bereits hier so und sooft das „Leben" welches seinerseits durch „Liebe" und „Gefühl" vertreten wird.

Die erste endliche Synthese von „Etwas und Anderes"[1]) ist ohne weiteres wiederzuerkennen in dem „Einen und Andern", die sich vereinigen. Die eine und andere Person, die sich in Liebe absolut vereinigen werden bereits hier geschlechtslos formalisiert zu „das Eine" und „das Andere", deren wahres Sein in ihrer „lebendigen Beziehung" liegt, welche „Beziehung" in der zweiten Synthese der Logik — aber jetzt ohne das Prädikat „lebendig" — die Wahrheit des Etwas und Anderes ausmacht, indem sie deren Unterschied aufhebt.

[1]) s. S. 63 ff.

Digitized by Google

Mit diesen Abstraktionen von den Prädikaten persönlichen Lebens kommt aber der ursprüngliche Sachverhalt nicht deutlicher, sondern nur unpersönlicher zum Ausdruck.

Und den „Reichtum des Lebens", den der junge Hegel noch als den Erwerb der „Liebe" darstellt, — nämlich „in der Auswechslung aller Gedanken... der Seele", welche „unendliche Unterschiede sucht und unendliche Vereinigungen sich ausfindet" — diesen Reichtum an Unterscheidungen zwecks Vereinigungen sucht und findet der ältere Hegel zwar nicht mehr in den Gedanken der Liebe, aber in den Gedanken des „Geistes", der nun an Stelle der Liebe die „Macht des Objektiven" brechen soll.

Der formale Ausdruck des radikalen Unterschieds von Hegels Metaphysik der Liebe und Kants Moral der Achtung ist also, daß Hegel die „Realität des Unterschieds" von Ich und Du, des Einen und Andern, im wahren Sein der Liebe als einer völligen Vereinigung oder Einheit für aufgehoben erklärt, während Kant die Wahrheit der menschlichen Verhältnisse gerade dadurch gesichert sieht, daß die gegenseitige Achtung als ein Prinzip der Unterscheidung die Vereinigungstendenz der Wechselliebe positiv einschränkt. Die Absolutheit der Sittlichkeit im Geiste Hegels bedeutet eine absolute Aufhebung der Selbständigkeit des einen und andern in ihrer „relativen Identität" — die Unbedingtheit der Moralität in Kants Verstande die Ermöglichung unbedingt selbständiger, absoluter Verhältnisse; Hegel verabsolutiert im Verhältnis die Einheit, Kant befreit diese dem Verhältnis immanente Tendenz zur Vereinheitlichung, indem er die Selbständigkeit der sich zueinander Verhaltenden zwar aus der „Liebe", aber gegen deren natürliche Geneigtheit begründet.

Wie für Hegel Kants Standpunkt ein „endlicher" (empirischer) ist, so ist von Kant aus gesehen Hegels absoluter Standpunkt der unendliche Standpunkt der „Heiligkeit", als einer vollkommenen Übereinstimmung von natürlichem Sein und moralischem Sollen. Dieser unendliche Standpunkt ist aber nach Kant unserem Standpunkt als Menschen unangemessen (s. pr. V., S. 100 ff.). Denn „Pflicht und Schuldigkeit" sind die primären Benennungen, die wir unserm Verhältnis zu den Andern geben müssen und die Verkennung dieser niederen Stufe, als „vernünftiger Geschöpfe" — welche Zusammenstellung Hegel „sonderbar" fand — d. h. als solcher Wesen, die sich nicht schlechthin selber schaffen, sondern „ihren Begriff" „empirisch" bekommen (Grlg. S. 91), ist schon eine Abtrünnigkeit.

Digitized by Google

Als Naturwesen kann der Mensch nie rein persönlich, d. i. moralisch handeln. Mit der Einstimmigkeit in den Grundlagen seines Seins fehlt ihm auch die Möglichkeit einer völligen Übereinstimmung von Sein und Sollen. Um der Moralität der natürlichen Liebesneigung willen bedarf es daher des moralischen Gefühls der Achtung (in der Liebe), welche verhindert, daß eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart" hervorgeht.

Der radikale Unterschied von Kants und Hegels Interpretation des Menschen und seiner Liebe zum Menschen äußert sich historisch in dem Unterschied ihrer Interpretation der christlichen Nächstenliebe, auf welche geschichtliche Basis sowohl Kant wie Hegel als Vorbild zurückgreifen. Kant, indem er das Gebot der Nächstenliebe als Vorbild „heiliger Moral"[1]) ansieht, Hegel, indem er das Wesen des Christentums in die Überwindung des Gesetzes durch die Liebe setzt und daran seinen Begriff von absoluter Sittlichkeit gegen Kant und dessen Interpretation des christlichen Gebotes als eines „Gebotes" entwickelt. Die Aufgabe, welche sich daraus ergibt, deren Exposition aber außerhalb unseres Themas liegt, wäre somit die von Nietzsche durchdachte Frage nach der anthropologischen Bedeutung der christlichen Interpretation der menschlichen Lebensverhältnisse.[2])

---

[1]) Siehe hierzu: Ethik, S. 13, 159 u. 248; pr. V., S. 39 u. 99 ff.; M. d. S., S. 307.

[2]) Vorausgesetzt, daß Kierkegaard etwas vom Geist des Christentums verstanden hat — was nicht ausschließen würde, daß seine paradoxe Anstrengung, ein Christ zu werden weder ihm selbst noch andern zu einem christlichen Leben verholfen hat — so bewiese seine Interpretation der „Nächstenliebe" als eines Gebotes (a. a. O., S. 19 ff.), daß sie Kant, aber nicht Hegel, christlich verstanden hat, wenn er sie ausdrücklich als etwas Gebietbares erklärt. Kierkegaard verschärft das „Du sollst" noch weiterhin, indem er die christliche Nächstenliebe nicht nur, wie Kant, aus der natürlichen Neigung (zur „Vorzugsliebe") als etwas zunächst Un-natürliches entwickelt, sondern die christlichen Existenzverhältnisse ausdrücklich als wider-natürliche paradox interpretiert. Daher tritt auch bei Kierkegaard mit besonderer Deutlichkeit die theologische Provenienz der den ganzen deutschen Idealismus kennzeichnenden Herabsetzung der „Natur" — innerhalb und außerhalb des Menschen — als des bloß Natürlichen (= Kreatürlichen) heraus. Nur der „Geist" sei es, der lebendig mache, nur die „Existenz" gebe dem natürlichen Dasein des Menschen einen menschlichen Sinn. (s. „Angriff auf die Christenheit", Stuttgart 1896, S. 75 ff.) Bei Kant zeigt sich der Primat der unnatürlichen Existenz darin, daß ihm als der „höchste" Grad des Lebens, als das „eigentliche" Selbst nicht die unschaffbare Vollkommenheit der menschlichen physis im weitesten, also durchaus nicht nur leiblichen Sinn gilt, sondern das, was der Mensch mit „Wille und Intelligenz", d. i. Freiheit aus sich selbst machen kann und was ihm daher als einer moralischen Person zugerechnet werden muß (s. M. d. S., S. 293).

Digitized by Google

IV. Kapitel.

„Ich selbst" in meiner „Einzigkeit".

§ 42. Die verantwortlichen Verhältnisse offenbaren einen nur „verhältnismäßig", verdecken aber, wie einer „an sich" ist.

Als dritte und letzte Frage ergab sich uns aus Feuerbachs Grundsätzen: ob „Ich" wirklich nur Ich eines Du, eine von der zweiten Person her „reokkupierte" erste Person, eine durch den Andern (secundus) zu sich selbst gekommene Person, ein Mitmensch ist.

Diejenige „Selbständigkeit", deren Klärung das III. Kap. versuchte, betraf die im Wortverstande „con-crete" Selbständigkeit des einen und andern in ihrem Miteinander. Es zeigte sich, daß der eine dem andern nie als ein anderes, selbständiges Ich, d. i. als ein unteilbares „Individuum", sondern als eine mitteilbare erste „Person" in zweiter Person, als ein „Du selbst" zugänglich wird. Und im Verhältnis zu dieser zweiten Person bestimmt sich allererst das Ich konkret als eine erste Person, aber nicht als absolutes oder losgelöstes Individuum. Die „Achtung" begründet als eine restringierende Bestimmung die Selbständigkeit eines jeden, aber im Verhältnis und für das Verhältnis.

Trotzdem respektiert aber die Achtung in der persona des andern doch seine „Individualität", wenn auch in zweiter „Person". Einem andern mit-teilen kann sich ein In-dividuum zwar nur in (der Rolle der) persona, aber in dieser Rolle äußert sich doch als Kern zugleich ein einzigartiges Individuum, etwas schlechthin Individuelles in erster, bzw. für den andern in zweiter Person. Die im früher erörterten grundsätzlichen Sinn „verantwortlichen" Lebensverhältnisse, welche das Individuum als eine persona verhältnismäßig bestimmen und aus sich heraustreten lassen bringen es doch nur verhältnismäßig, aber nicht unverantwortlich zum Vorschein. Dadurch machen sie nicht nur offenbar wie einer ist, sondern zugleich verdecken sie auch — und zwar gerade als „verantwortliche" Verhältnisse — wie einer an sich selber, abgesehen von jeder Verantwortung vor andern ist; sie zeigen nur wie einer im ver-

Digitized by Google

antwortlichen Verhältnis zu andern, aber nicht wie er an und für sich, „an sich" ist.

Jedes Zusammensein des einen mit einem andern ver-ändert schon den einen und andern[1]), macht einen selbst „zu einem andern" als man es rein für sich, für seine Person, wäre. Indem z. B. die erforderliche Antwort auf eine gestellte Frage doch schon die Frage eines Andern beantwortet und sich um dessentwillen mehr oder minder in einen — „an sich" — fremden Gedankengang „einläßt", offenbart sie die eigene Ansicht von vornherein nur noch verhältnismäßig. Als Beantwortung der Frage eines andern verdeckt die eigene Antwort u. U. die eigenste Ansicht, nämlich schon dadurch, daß die Antwort, als solche, durch die Frage des andern, als solche, überhaupt provoziert oder hervorgerufen wurde, der andere von einem eine Antwort auf etwas verlangt, was für einen selbst vielleicht überhaupt nicht fraglich ist und worauf man nun doch, im Sinne der gestellten Frage, antwortet. Und die Antwort fällt gegenüber einem Dritten unwillkürlich wiederum anders aus als sie gegenüber einem Zweiten ausfallen würde. In jedem Falle provoziert aber allererst des andern Frage den eigenen, antwortenden Gedanken und nicht nur dessen Verlautbarung im Ausdruck. Und der Andere provoziert u. U. bei einem selbst Gedanken, an die man — „an sich" — rein für seine Person, gar nie gedacht hätte — genau so, wie jedes Verhalten des andern das entsprechende eigene verhältnismäßig verändert; rein für sich verhielte man sich zumeist anders, wie man auch rein für sich anders denkt, als es im Verhältnis zum andern „herauskommt" — nämlich deshalb, weil der eigene Gedanke nun aus sich heraustritt und nicht mehr ein freies, unverantwortliches Denken „rein für seine Person" sein kann. Im Verhältnis zu einem Geschäftsmann ist und spricht man unwillkürlich mehr oder minder geschäftsmännisch, im Verhältnis zu einer Frau mehr oder minder männlich, im Verhältnis zu seinem Sohn mehr oder minder väterlich und im Verhältnis zu einem mißtrauischen Kritiker mehr oder minder vorsichtig und zurückhaltend usw. Was dabei von einem selbst jeweils „herauskommt", das betrifft keine bloße Variation des sich-Einstellens-auf...

[1]) In diesem formalen Sinn ist in Hegels Analyse des „Etwas" das „Werden" als „Ver-änderung" = „Anderswerden", d. i. das Übergehen des Etwas zum andern Etwas aufzufassen. Wirklich ver-ändern tut sich aber nicht Etwas durch seine Beziehung zu etwas Anderem, sondern nur Einer in seinem Verhältnis zu einem Andern. (Vgl. S. 63 ff. u. 166.) Und die ursprünglichste „Veränderung" des einen durch seine Beziehung zum andern betrifft die Befindlichkeit der Stimmung.

Digitized by Google

und Abfärbens-von... und auch keine verschiedenen „Seiten" eines mit sich selbst identischen Individuums, sondern bedeutet die prinzipiell personhafte Bestimmtheit des Individuums, welche überall wirksam ist, wo das Dasein wirklich und wesentlich ein mit andern kommunizierendes Dasein im Mit-sein und kein bloßes Nebeneinandersein ist. Andererseits zeigt sich aber in den engeren persönlichen Verhältnissen eine offensichtliche individuelle Zusammengehörigkeit des einen und andern. Zu eigentlich persönlichen Verhältnissen kommt es zumeist überhaupt nur auf Grund einer vorausgesetzten Gemeinsamkeit im Individuellen — sei es, daß der eine dem andern aus Ähnlichkeit oder auch aus Verschiedenheit zuneigt. Ebenso also, wie das Verhältnis als solches Gemeinsamkeit konstituiert, indem es den einen und andern im Sinne ihres Verhältnisses gleichsinnig-zweideutig bestimmt, bestimmt sich auch umgekehrt das gemeinsame Verhältnis beiderseits aus individueller Gemeinsamkeit. Rein für sich genommen vermag kein Verhältnis als solches zu bewirken, daß der eine und der andere zueinander stimmen, mag das Verhältnis als solches den einen und andern noch so sehr wechselseitig ein-stimmen und aufeinander abstimmen.

§ 43. Die Möglichkeit eines einzigartigen Verhältnisses zu sich selbst konstituiert „Individualität."

Daß aber keiner dem andern als individuelles Ich, so wie er ungeteilt nur für sich selbst sein kann, zugänglich wird, das besagt nicht, daß Ich für mich selbst nur das Ich eines Du, individuelle persona und nichts für mich selbst, kein absolutes Individuum wäre. „Ich", der ich einzig und allein kein Anderer bin, werde mich also dadurch zeigen, daß ich zu mir selber ein „Verhältnis" haben kann, und zwar ein solches, das ausschließlich mich selbst und keinen andern betrifft, ein schlechthin unvergleichliches, einzigartiges Verhältnis.

Im Verhältnis zum andern ist sich der eine als Angehöriger eines andern zu eigen, gründe nun diese Angehörigkeit in der Geschlechtlichkeit oder in anderen Bestimmungen des Daseins. Die Als-bestimmtheit ist darin eine doppelte; sie betrifft einen zwar selbst z. B. „als" Mann, aber im immanenten Verhältnis zu einer möglichen Frau, d. h. als einen solchen, der „anders als" der zugehörige Andere ist. Es fragt sich also, wodurch sich einer rein an ihm selbst überhaupt noch „bestimmen" kann, wenn ihn nichts anderes als sein eigenes Verhältnis zu sich selbst bestimmen soll, worin noch seine Be-

Digitized by Google

deutung liegen kann, sofern doch seine Existenzverhältnisse zu andern dafür bedeutungslos sind. Diese Bedeutung, die einer rein für sich selbst hat, muß eine unvergleichlich- einzigartige sein, die einzig und allein ihm selbst gehört, die er mit keinem andern „teilen" kann.

Das Ungewöhnliche solcher einzigartigen Bedeutung äußert sich formal darin, daß sie zunächst nur privativ zum Ausdruck kommt, in der privativen Bedeutung des Begriffs von einer un-vergleichlichen In-dividualität, aber auch in dem scheinbar positiven Begriff des „einzig und allein"-Seins. Diese Ausdrücke deuten die Selbständigkeit deficient aus dem ursprünglichen Zusammenhang des einen mit andern aus. „Allein" steht, wer keine Angehörigen hat, wer ohne Zusammenhang mit andern ist und sich somit selbst als Unzugehöriger bestimmt. Wer für sich allein ist, der hat sich zwar nicht positiv „in den Händen des andern" (Kant), aber sofern er sich wesentlich dadurch bestimmt, daß er keinen andern hat, in dessen Händen er sich haben und mit dem er kommunizieren könnte, so hat er sich auch nicht eigentlich selbst „in der Hand" und zu sich selbst ein ursprüngliches Verhältnis. Wirklich in seiner eigenen Hand hat sich einer nur dann, wenn er von sich aus alle andern von der Hand weisen und sich ganz auf sich selbst stellen kann — aber auch diese Möglichkeit, als Einzelner zu sein, geht zurück auf eine, wenn auch selbstgewählte Ver-einzelung, welche Vereinzelung als solche die ursprüngliche Vorherrschaft der Gemeinsamkeit bekundet[1]). Im Willen zur Vereinzelung auf sich selbst bekundet sich also zugleich der Unwille zur Gemeinsamkeit mit andern. Weil das Dasein ursprünglich Mitsein ist bedeutet die Position des Einzelnen, der so ist, wie einer einzig und allein nur selbst sein kann, somit eo ipso eine Opposition gegen alle andern, welche „andern" sich ihrerseits — vom Standpunkt des sie ausschließenden Ich aus gesehen — als öffentliche Allgemeinheit bestimmen. Nietzsches „Also sprach Zarathustra", „ein Buch für Alle und — Keinen", Kierkegaards Angriff auf das allgemeine Christentum der Christenheit — im Namen des „Einzelnen", Stirners Apotheose des „Einzigen", als eines solchen, dem alles andere und alle Anderen „sein Eigentum" sind, diese drei großen Sophisten des schreibenden 19. Jahrhunderts verdanken ihr Pathos der Individualität ebenso sehr der Allgemeinheit,

[1]) Innerhalb der Gemeinsamkeit ist wiederum die Tendenz zum positiven Füreinandersein ursprünglicher als die zur Gleichgültigkeit und Gegnerschaft, weshalb mit Recht gesagt ist, daß „gegen mich" ist, wer nicht „für mich" ist.

Digitized by Google

gegen die sie opponieren, wie der Individualität, aus der und für die sie dagegen opponieren. Und die Frage nach der Ursprünglichkeit einer solchen auf sich gestellten Position ist die zweischneidige Frage welche Nietzsche an sich selbst gestellt hat, wenn er die Positionen danach unterscheidet, ob sie vorzüglich „Aktionen" oder „Reaktionen" sind — „vorzüglich", denn faktisch sind sie beides zugleich, und zwar letztlich deshalb, weil das menschliche Dasein immer schon Mitsein ist und sich kein Individuum für sich setzen könnte, wenn es sich nicht andern entgegensetzte.

Die traditionelle Bestimmung des „individuum" als eines „ineffabile" besagt ursprünglich verstanden keine bloß sprachliche Unsagbarkeit des individuell Gemeinten und auch keine bloße Unmöglichkeit das Individuelle mitzuteilen, sondern bringt in dieser privativen Bestimmung des Aussprechbarseins, als einer Möglichkeit sich Andern mitzuteilen, die Seinsweise dessen, der sich nicht mitteilen kann selbst zum Ausdruck. Als individuelle Existenz ist einer ungeteilt ganz er selbst, kann sich einer nicht personhaft teilen und folglich auch nicht in diesem seinem unteilbaren Sein mitteilen. Weil einer als Individuum ein je Einziger ist, kann sich einer als solcher, wenn er sich selbst versteht, auch gar nicht mitteilen wollen. Denn was sich einem andern mitteilen läßt, ist das Gemein-Verständliche; gemeinverständlich ist das Mitteilbare aber nicht deshalb, weil alle Aussagen als solche von allgemeiner Wortbedeutung wären, sondern weil der Mensch, sofern er sich mitteilen kann, kein Individuum, sondern eine in erste und zweite Person teilbare und so durch Gemeinsamkeit bestimmte „Person" ist. Wesentlich unteilbar und unmitteilbar ist, was einer einzig und allein mit sich selbst ausmachen und besprechen kann, wozu einer nicht nur keines andern bedarf, sondern woran ihn die Teilnahme und Mitwisserschaft eines andern nur hindern könnte. Die extremste Möglichkeit einer solchen schlechthin einzigartigen Selbstverständigung des Menschen mit sich selbst ist der Selbstmord[1]). In ihm stellt sich der Mensch völlig auf sich selbst und nimmt sich einer wirklich selbst in die Hand, ohne Rücksicht auf irgendwelche andern, die er von der Hand weist. In seinem Ursprung und nicht bloß „Anlaß" ist aber

[1]) Die Tatsache, daß Liebende „miteinander" in den Tod gehen können, widerspricht dem nicht, denn der innere „Sinn" dieser „Tatsache" ist nicht der „Selbstmord" von zwei vereinsamten „Individuen", sondern das Teilen gemeinsamen Schicksals, weshalb sich hier auch der eine durch den andern töten lassen kann.

Digitized by Google

auch der Entschluß zum Selbstmord zumeist kein Ausdruck überlegener Souveränität über das eigene Leben, sondern die Folge mißlungener Verhältnisse des eigenen Lebens zu andern und der Selbstmörder somit ein ver-einzeltes Individuum, aber kein ursprünglich auf sich gestellter Einzelner. Die Befindlichkeit, welche — wenn sie anhält — zum Selbstmord führt, ist die Verzweiflung und aus der Verzweiflung als der „Krankheit zum Tode" hat Kierkegaard konsequenterweise seinen Begriff vom „Einzelnen" als eines Vereinzelten gewonnen und entwickelt.

§ 44. Kierkegaards Begriff vom „Einzelnen"[1]).

Kierkegaards leidenschaftlichste und eigentlichste Idee war der „Einzelne". Aber es war, mit G. Brandes gesprochen[2]), „eine seltsame Blindheit, eine Krankheit, fast eine Geistesverwirrung von ihm, zu glauben, daß jenes Amerika der großen Selbständigkeit das alte Wunderland der Tradition sei"..., „daß er hartnäckig fortfuhr, dasselbe Indien zu nennen" und glaubte „daß der Einzelne identisch mit dem Christen" sei.

Orientiert ist Kierkegaards Begriff vom Einzelnen zunächst an der „Menge" und gegen die Menge. Die Menge versteht er dabei als das, womit sich der Einzelne vermengt, wohinein er sich verallgemeinern kann[3]). In Menge und als Menge sind die Einzelnen die Unwahrheit, denn die anonyme Menge ist ohne Verantwortung oder schwächt diese doch für den Einzelnen ab. Wahr, d. h. „offenbar" kann einer nur als Einzelner, aber nicht verhältnismäßig werden, „denn in dem ‚Verhältnis' sind ja doch die ‚andern' mit dabei". „Das Bewußtsein, ein Einzelner zu sein, ist das Grundbewußtsein des Menschen." Indem aber doch ein jeder als Einzelner sein kann, bedeutet der Einzelne zugleich das wahrhaft allgemein Menschliche, das, was ein jeder sein kann. Dieses allgemein Menschliche unterscheidet K. von der „Differenz" der Menschen durch besondere Eigenart, also gegen das, was einem vorzugsweise, z. B. an Talent und Begabung, überhaupt von Natur aus zukommen kann. „Ein

[1]) Die wichtigsten diesbezügl. Stellen finden sich im „Angriff auf die Christenheit" S. 455 ff.; „Die Reinheit des Herzens", München 1924, S. 145 ff.; „Die Krankheit zum Tode", Jena 1911, S. 10, 26, 43 ff. u. 76.

[2]) G. Brandes, „S. Kierkegaard", Leipzig 1879, S. 95 ff.

[3]) Die ursprünglichste Verallgemeinerung des Menschen sieht Kierkegaard in der „Generation", die er aber nicht ausdrücklich in die Geschlechtlichkeit zurückverfolgt, obgleich sie als „Sinnlichkeit" seine Analyse der Angst mitbestimmt.

Digitized by Google

einzelner Mensch ... kraft seiner Differenz sein wollen ist Weichlichkeit; aber ein einzelner existierender Mensch ... in demselben Sinn sein zu wollen, wie es jeder andere sein kann: ist der ethische Sieg über das Leben und über alles Blendwerk." „Dieser Doppelgedanke ist gerade die Idee des ‚Einzelnen'." K. wendet sich daher in seinen Schriften an einen jeden, aber als Einzelnen, und deshalb in indirekter Mitteilung[1]). Unter dem Einzelnen versteht K. aber nicht eine Möglichkeit des Menschen aus sich selbst, als „menschliches Selbst", sondern eine Möglichkeit des Menschen als „theologisches Selbst", dessen Maßstab Gott ist. Gott ist die „Zwischenbestimmung" des Einzelnen und ein Einzelner werden heißt: „Vor Gott stehen" und „sich von Gott helfen lassen". Alle Begriffe, welche einen als Einzelnen bestimmen („Selbst", „Selbstbewußtsein", „sich im Verhältnis zu sich selbst verhalten", „Geist"-sein), sind somit theologische, auf Gott bezogene Begriffe und stellen nur so eine mögliche Position des Menschen als eines Einzelnen dar. „Entscheidend" ist die Bestimmung des Menschen als „Geist" nur deshalb für K., weil der Geist als christlich verstandene Kategorie eine „entscheidende" Bestimmung ist. Geistig als Einzelner existieren wollen bedeutet ihm somit „Gewissen haben und haben wollen", nämlich vor Gott, denn vor sich selbst kann der Mensch nicht offenbar und verantwortlich werden.

„Lebst Du nun so, daß Du Deiner als Einzelner bewußt bist, daß du dir in jedem Verhältnis, in dem du dich nach außen verhältst, bewußt bist, daß du dich gleichzeitig zu dir selbst als Einzelner verhältst; daß du selbst in den Verhältnissen, die wir ... die innerlichsten nennen, dich erinnerst, daß du ein noch innerlicheres Verhältnis hast, das, in dem du dich als Einzelner zu dir selbst vor Gott verhältst?" Denn es ist vor Gott nicht die Frage, ob einen ein an-

[1]) Die Indirektheit der Mitteilung motiviert sich 1. aus dem Paradox dessen, was mitgeteilt werden soll: Christus (s. „Einübung im Christentum", S. 111 ff.) und 2. aus der paradoxen Bestimmung dessen, dem solches mitgeteilt werden soll, nämlich einem andern, aber als „Selbst", weil der Mensch nur als solches vor Gott stehen kann. Das Indirekte der Mitteilung motiviert sich also in beiderlei Hinsicht aus einer Negation der unmittelbar-natürlichen Verhältnisse. Das Unnatürliche an Christus, zu dem einen die Mitteilung in ein Verhältnis bringen soll, ist, daß er als Mensch Gott ist, „Gottmensch", d.i. eine „negierte Unmittelbarkeit" oder ein „Zeichen" ist; das Unnatürliche am „Einzelnen", der dazu ein Verhältnis gewinnen soll, ist, daß einer als einzelnes Selbst nicht mehr, wie ein Du, unmittelbar auf Erwiderung hin ansprechbar ist, sondern nur indirekt in Reflexion auf ihn selbst, gegen sein Zurückkommen-können auf den, der ihn ja nicht um seinetwillen, sondern um Christi willen und auf diesen hin anspricht.

Digitized by Google

derer verführte — darüber werde Gott mit ihm reden — sondern, man werde lediglich als Einzelner gefragt werden, ob man sich selbst verführen ließ. Rein menschlich macht die „vielfach zusammengesetzte" „Verwicklung der Wechselwirkung" der Verhältnisse die Scheidung der Schuld schwierig; im Verhältnis kann sich ein jeder mit dem andern entschuldigen und von sich wie von einem Dritten sprechen. Aber vor Gott gibt es keinen „gemeinsamen Schiffbruch", denn er fragt jeden als Einzelnen, und vor ihm ist jeder „ohne Vergleich" schuldig, ein unvergleichlicher Einzelner. Dieses Verhältnis eines jeden zu Gott begründe auch allererst Eintracht zwischen den Menschen; rein menschlich ist dagegen jeder Zusammenhalt zugleich Zwietracht. Das Zentrale ist daher in allen Verhältnissen das Verhältnis zu sich selbst, als Einzelnem, vor Gott. Dieses Grundbewußtsein sei der schmale Weg zur Wahrheit des Lebens. Die konkrete Ursprungssituation, durch welche sich einer aber faktisch zum Einzelnen vereinzelt oder individuiert ist die Verzweiflung, welche eine Krankheit zum Tode ist. „Jede menschliche Existenz, die sich nicht ... vor Gott persönlich als Geist weiß ..., sondern dunkel in etwas ... Universellem ... aufgeht ... und ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas nimmt", jede solche Existenz ist — nach K. — Verzweiflung. Daher komme es, daß der Mensch in der Antike so leichtsinnig über den Selbstmord geurteilt habe[1]), ja ihn anpries, während es doch die entschiedenste Sünde gegen Gott sei, so aus dem Dasein auszubrechen. Dem Heiden fehlte mit der geistigen (=christlichen) Bestimmung des „Selbst" zugleich auch die des Selbstmords, als einer Sünde wider Gott, der allererst den Menschen als ein Selbst setzen und offenbar machen kann. Die wahre Vorstellung vom Selbstmord ist, daß er Verzweiflung ist und das Bewußtsein verzweifelt zu sein ist identisch mit dem Bewußtsein ein einzelnes Selbst zu sein.

Die Heilung von dieser Krankheit des Menschen an sich selbst als einem in Gedanken an den Selbstmord verzweifelten Selbst ist der Glaube an Gott; in ihm wählt sich der Mensch als Selbst, indem er sich auf die Macht gründet, durch die er als Selbst gesetzt ist. Der Gegenbegriff zum Glauben ist also die Sünde: daß man entweder vor Gott verzweifelt nicht man selbst sein will, oder daß man vor Gott verzweifelt man selbst sein will. Als Durchgang zum Glauben an

[1]) s.: J. Burckhardt, „Griechische Kulturgeschichte" II, S. 421 ff.

Digitized by Google

Gott macht die Verzweiflung den Menschen sich selbst, nämlich vor Gott, offenbar. Im Glauben an Gott reokkupiert der Mensch den in der Verzweiflung verloren gegangenen Glauben an sich selbst.

Kierkegaards Grundthese, daß der Mensch vor Gott „offenbar" werden müsse, entspricht, daß er von Kindheit an verschlossen und undurchsichtig war, unfähig zur Freundschaft wie zur Ehe, überhaupt zu jeglicher Gemeinsamkeit im Vertrauen. „So rettete er sich selbst mit seinem ganz rätselhaften und undurchsichtigen Wesen aus dem ersten Stadium in das dritte" (Brandes, a. a. O., S. 165 ff.)[1]. Philosophisch bedeutsam ist an K.'s Analyse des einzelnen Selbst nicht der Glaubensweg, den er im Banne familiengeschichtlicher und weiterhin geistesgeschichtlicher Tradition zur „Heilung" von der „Krankheit zum Tode" eingeschlagen hat, sondern die Klarheit, mit welcher er die Verzweiflung, im Gedanken an den Selbstmord, als die Grundsituation radikaler Vereinzelung oder Individuation erkannt hat. Für die menschliche Philosophie, welche unter der Idee der Freiheit steht, enthält die theologische Interpretation der Verzweiflung und des darin zum Ausdruck kommenden „Einzelnen" die Aufgabe: die existenziell-theologische Voraussetzung anthropologisch aufzuklären, eine Aufgabe, zu der seit Feuerbach vor allem Nietzsche vorgearbeitet hat[2].

§ 45. Stirners Begriff vom „Einzigen".

Gleichzeitig mit Kieregaard hat Stirner in seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum" den Einzigen zur Grundlage seiner nihilistischen Philosophie gemacht. Selbst bei Kierkegaard, der das einzelne Selbst als ein solches Verhältnis bestimmt in welchem sich der Mensch wesentlich zu sich selbst verhält zeigte sich, daß die vorgängigen Verhältnisse zu andern für das Verhältnis zu sich selbst, wenn auch nur privativ, mitbestimmend sind. Weil sich der

[1]) Brandes, „Charakterbild" Kierkegaards ist u. E. der bisher einzige, klarblickende Versuch die theologische „maschera" K.s anthropologisch „nuda" zu sehen.

[2]) In Hinsicht auf Kierkegaards existenzielle Interpretation der natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens ergibt sich die Aufgabe: mit dem Freimut der Skepsis nachzusehen, welches die natürlichen Grundlagen seiner eigenen widernatürlichen Existenz gewesen sind. Zu finden sein werden diese Wurzeln seiner theologischen Problemstellung dort, wo die wirklichen Probleme des Lebens entspringen, nämlich in derjenigen „Geschichte", die aller „Geistes"-geschichte vorhergeht: in der Biographie der persönlichen Existenzverhältnisse, für welche Kierkegaards Tagebücher ein noch unerschlossenes Material bieten.

Digitized by Google

Mensch schon in jedem alltäglichen Verhalten zu andern „gleichzeitig" in unausdrücklicher Weise zu sich selbst mitverhält, kann dieses Verhältnis zu sich selbst ausdrücklich betont und zum „Grundbewußtsein" erhoben werden. Aber auch in der eigentlich theologischen Bestimmung des Selbst zeigte sich in „Gott" als der „Zwischenbestimmung" des Einzelnen die wesenhafte Angewiesenheit der Position des Einzelnen auf eine — formal zu verstehende — Opposition zu einem andern Wesen, welches den Einzelnen allererst als Einzelnen setzen kann.

Ausdrücklich durch Opposition bestimmt Stirner die Position des „Einzigen" bereits im Titel seines Werkes, indem er dem Einzigen dadurch einen konkreten Inhalt gibt, daß er ihm alles Andere zum „Eigentum" gibt.

Abgesehen davon, daß dem Einzigen alles andere, was nicht er selbst ist zu eigen werden kann, ist der Einzige nach Stirners eigenen Worten eine absolute — Phrase. Dies erkannt zu haben, ist Stirners eigenstes und wesentlichstes Verdienst.

Die Kritik seines Werkes durch Feuerbach, Szeliga und Hess[1]) gab Stirner Anlaß klarzustellen, was denn der Einzige eigentlich sei, wenn man nämlich einen Menschen wirklich in seiner Einzigkeit und nicht in seiner Vergleichbarkeit bestimmen will. Was St. dabei herausstellt ist der formale und radikale Begriff der Ichlichkeit oder des Egoismus. Stirner zielt darauf ab zu zeigen, daß alle Prädikate vom Menschen wie: ein Lebewesen, ein Mensch, ein Deutscher, ein denkender Mensch, aber auch „Feuerbach" zu sein, erst dadurch Realität haben, daß sie Prädikate eines je Einzigen sind. „Feuerbach" sei z. B. kein „Mensch" und auch kein „Feuerbach" — ein Feuerbach, das waren auch sein Vater und sein Bruder — sondern ein Einziger, unvergleichlicher Mensch, der „platterdings" nichts als Feuerbachisches tue, ein absoluter „Egoist". Was er (Stirner) sage, wenn er vom Einzigen spreche, sei zwar ein Wort, was er damit aber meine, das sei kein Wort; was er sage sei nicht das Gemeinte und was er meine sei unsagbar. Man schmeichle sich immer, daß man vom „wirklichen, individuellen Menschen" rede, wenn man vom Menschen spricht. Das sei aber nur möglich, solange man von diesem Menschen allgemein spricht. Denn der „Mensch" erschöpft nicht Dich. Zwar hast Du als Mensch Anteil am allgemein Menschlichen,

[1]) M. Stirner, „Kleinere Schriften", 2. Aufl., herausgeg. v. J. H. Mackay, Treptow bei Berlin 1914, S. 343 ff.

Digitized by Google

aber doch einzig und allein als der, der Du bist. Sein, Mensch-sein, allgemeines Ich sein, denkender Mensch sein usw., das alles sagt nicht aus, wer einer ist, sondern nur was ein jeder ist, aber nicht den „jeder" je für sich, als der, der er an sich selbst ist. Sein, Denken, Ich sind unbestimmte Begriffe, welche durch weitere Begriffsentwicklung bestimmter werden können. Der „Einzige" aber ist ein grundsätzlich bestimmungsloser Begriff, der durch andere Begriffe niemals bestimmter — gehaltvoller — werden kann, sondern nur unbestimmter. Die Entwicklung des Einzigen als eines Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine ganz einzige Entwicklung, da deine Entwicklung durchaus nicht die meine ist. Durch das Wort „Einziger" soll und kann also nicht gesagt werden, was einer ist sondern wer einer ist, wie man ja auch durch den Taufnamen nicht sagen will, was einer ist. In dieser seiner notwendigen Nacktheit und Kahlheit macht der Begriff des Einzigen den eitlen Prunk seiner Gegner offenbar; er zeigt, daß die größte Phrase diejenige ist, die das inhaltvollste Wort zu sein scheint. Der Einzige ist dagegen die aufrichtige, offenbare Phrase und damit der Schlußstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in der „am Anfang" das „Wort" war. Der Einzige ist eine Aussage, die mit aller Offenheit einräumt, daß sie — nichts aussagt. Der „Mensch", der „Geist", das „wahre Individuum", die „Persönlichkeit" usw. sind Aussagen oder Prädikate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichtum. Der Einzige ist gegenüber jenen heiligen Phrasen die leere, anspruchslose und ganz gemeine Phrase. So etwas ahnten die Rezensenten am Einzigen, aber sie meinten, er mache wiederum darauf Anspruch, eine heilige, erhabene Phrase zu sein und bestritten ihm diesen Anspruch. Der Einzige ist aber einer, der nicht zum zweiten Male da sein kann, folglich auch nicht in Worten ausgedrückt werden kann; denn könnte er wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er damit, zum zweiten Male, im Ausdruck da. Weil er aber unsagbar ist, darum ist er, diese vollständige Phrase zugleich — keine Phrase. Solange Etwas von dir ausgesagt wird, wirst du nur als dieser Etwas (Mensch, Geist, Christ usw.) anerkannt, aber nicht als der, der du einzig und allein du selbst bist. Das Urteil: „du bist einzig" besagt daher nur: „du bist du"; jedes weitere Prädikat würde schon nicht mehr das Subjekt in seiner Subjektivität ausdrücken. Du unaussprechlich Einziger bist der Wer, der Der der Phrase und erst, wenn nichts mehr von Dir ausgesagt wird, was Du

Digitized by Google

bist und Du nur genannt bist, wirst Du als einzigartiges Wesen anerkannt.

Als Einziger lebt ein jeder in der Welt als seiner einzigartigen Welt, Feuerbach in der seinen und Stirner in der seinen; denn man lebt nicht nur mitten in der Welt, sondern ist selbst die Mitte seiner Welt. Welt ist, was einer nicht selber ist, was aber zu ihm gehört, für ihn so ist, wie es ist. Du Einziger bist somit „Einziger" nur zusammen mit „Deinem Eigentum", und kraft dieses Eigentums hat der Einzige als dessen Eigner einen faktischen und aussagbaren Inhalt.

Und daß Stirner über den „Einzigen", der doch eine „absolute Phrase" ist, ein ganzes Buch schreiben konnte beruht auch nur darauf, daß er ihn in seinem Verhältnis zur Welt, und das heißt vor allem zur Mitwelt, als Individualität einer Personalität, als ein Individuum in der Rolle des Mitmenschen bestimmt hat.

Als Individuum ein Mitmensch sein und diese Rolle haben und spielen macht den Ernst und den Reiz des menschlichen Lebens aus, dessen Wohl- und Übelbefinden, dessen Glück und Unglück vorwiegend durch das Verhältnis des einen zum andern bestimmt ist. Es genügt, daß überhaupt ein Anderer da ist, der einen achtet und anerkennt, um sich selber achten zu können und sich selber kenntlich zu werden; es genügt aber auch, daß man, mit Kant gesagt, überhaupt unter andern lebt, „um sich einander böse zu machen." Das Verhältnis zu Seinesgleichen ermöglicht sowohl die Selbstunterscheidung wie den Vergleich mit andern, innerhalb derer sich alles menschliche Leben als ein Zusammenleben in Auseinandersetzung bewegt.

Zu S. 106: Weil die Antwort den wesentlichen Doppelsinn hat wieder auf die Anrede zurückzukommen und in dieser Wiederkehr als einer Rückkehr zugleich entgegnend wider sie zu sprechen, wird im folg. „Erwiederung" je nach der vorwiegenden Sinnrichtung mit „ie" (so stets bei Humboldt) oder mit „i" geschrieben.

Digitized by Google